Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1934/35. 2. Abhandlung.

# Platonismus und Mystik im Altertum

Von

ERNST HOFFMANN
Heidelberg

Mit 2 Tafeln

Eingegangen am 14. Mai 1934



Heidelberg 1935
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 2481.



R. Klibansky
in treuer Freundschaft

Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1934/35. 2. Abhandlung.

# Platonismus und Mystik im Altertum

Von

ERNST HOFFMANN
Heidelberg

Mit 2 Tafeln

Eingegangen am 14. Mai 1934



Heidelberg 1935
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 2481.

# Inhalt.

## I.

Platons Wirkung auf die Nachwelt beruht auf der von Sokrates entfachten und von Platon durchgeführten Revolution, durch welche der Philosophie die Bestimmung gegeben wurde, die vernünftige Seele des Menschen im reinen Sein heimisch zu machen. Daher kam es, daß in der Geistesgeschichte des Abendlandes Rückkehr zum Platonismus allezeit einen Akt von Selbstbesinnung der Philosophie auf ihre erste, ursprüngliche Zielsetzung und Sinnfindung bedeutete, bei Proklos und den Platonisten des Mittelalters, in Florenz und Cambridge, bei Kant und in der Dialektik des deutschen Idealismus. Dabei aber wertete der jeweilige Platonismus die verschiedenen Werke des Philosophen, als Zeugnisse für Platons grundsätzliche Positionen, sehr verschieden. Mit dem Timaios als der weltlichen Bibel christlicher Philosophie trat in der Renaissance das Symposion in Wettbewerb; für die Aufklärung wurde der Phaidon exemplarisch; die Funktion der Idee in der transzendentalen Dialektik zeigte die Wirkungen der Politeia. Platons eigenes Werk aber hatte nicht zerstückelt, sondern als Ganzes wirken wollen[1]. Was man bald nach Platons Lebzeiten schematisch als das 'System' der Philosophie hinstellte: Logik, Physik, Ethik (mit Einschluß der Politik), das hatte bei Platon selbst seine innere Motivation und Grundlegung durch den Lebens-

---

[1] Das zeigen noch die Gesetze, in denen die neue Aufgabe, die Platon sich hier stellte (den Philosophen statt als Regenten als Gesetzgeber auftreten zu lassen), ihn nicht hinderte, die alten systembildenden Faktoren aus der Politeia-Philosophie gerade an den zentralen Stellen wieder anklingen zu lassen. Platons Entwicklung war zwar mitbestimmt durch die immer neuen Fragestellungen, die seine wechselvolle Erfahrung ihm bot; aber es gibt kein wesentliches Moment seiner Prinzipienlehre, das er erweislich preisgegeben hätte; nur muß für jede Schrift die besondere Themastellung verstanden werden. Die neueren Versuche seit NIETZSCHE, aus Platons Leben eine widerspruchsvolle, in Resignation und Agnostizismus endende Biographie zu machen, deren Aporien erst durch Aristoteles ihre wissenschaftbegründende Auflösung gefunden hätten, zeigen, daß die Scheingründe für die früheren Athetesen grundlegender Spätwerke Platons immer noch ihrem Verständnis entgegenstehen. Für wie abschließend die Gesetze zu gelten haben, zeigt z. B. X, 903.

weg erhalten, den das eigene Denken des Philosophen in sinnvoller Reihenfolge sich erkämpft und den seine Kunst in der langen Folge philosophischer Schriftwerke ausgebaut hatte. Seine ersten Dialoge, Gesellschaftsszenen in Prosa, gingen von dem Suchen nach einer ethischen Techne aus, wie sie Sokrates[1] in Analogie zum sachverständigen, fachmännischen Einzelwissen der Handwerker und im Kampf gegen das Allkönnen und Scheinwissen der Sophisten ins Leben gerufen hatte. Nach der Rückkehr von der großen Reise und seit der Gründung seiner eigenen Schule[2] schlug Platon den Weg von der Ethik zur Staatsethik ein; und das bedeutete für ihn den Weg zu einer antidemokratischen und antityrannischen Politik, womit zugleich literarisch der Übergang von den mimusartigen Homilien seiner früheren Phase zu einer neuen, in der Politeia sich vollendenden Dialogform gegeben war, die statt des Essays eine ausgeführte Theorie und Systematik gestattete. Die großen dialektischen, erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Dialoge[3] vom Theaetet und Parmenides an brachten, einen tiefen Blick in den Wissenschaftscharakter der nunmehr ausgebauten und auf reine Theoria gestellten Akademie eröffnend und literarisch die dramatische Technik des λόγος Σωκρατικός zu neuem und erhöhtem Leben erweckend, die kritische Logik, die das Werden vom heraklitischen Verströmen, das Sein vom eleatischen Erstarren retten und das Denken sowohl gegen Protagoras wie gegen Antisthenes von Sinnesempfindung und Sprachgebrauch unabhängig machen sollte. Und was auf diesem ganzen Wege von der Ethik her für den Zweckbegriff, von der Politik für den Ordnungsbegriff,

---

[1] Den Anschluß der Sokratischen Ethik an die handwerkliche Techne habe ich in meinem Aufsatz Der pädagogische Gedanke bei den Sophisten und Sokrates, N. Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung VI, 1930, S. 59 nachzuweisen versucht. Vgl. auch H. Leisegang, Philolog. Wochenschr. 1933 Sp. 1361 zu J. Hirschbergers Schrift Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate.

[2] Den ersten Niederschlag von Platons eigener Lehrtätigkeit bringt der Gorgias, vgl. W. Nestle, Einleitung zu seiner Ausgabe dieses Dialogs, und meinen Anhang zu E. Zeller, Philosophie der Griechen[5], S. 1056, 1077ff. Dazu J. Geffcken im Hermes 1930, LXV, 1. Im etwa gleichzeitigen Menexenos scheint, nachdem im Vorangehenden der Chauvinismus der üblichen Epitaphien Perikleischer Art durchgehend persifliert ist, der Schluß von 246c an das Ernsthafte im Sinne Platons zu bringen.

[3] Der Kratylos muß dieser Gruppe zugerechnet werden, vgl. M. Warburg, Zwei Fragen z. Kratylos, Berlin 1929 (N. Philol. Unters. 5).

von der Logik für die Methode geleistet war, das erntete[1] der Timaios sachlich für die neue Form der Erkenntnis, die Platon als Greis hier der Physik im Kampf gegen den abderitischen Materialismus erschloß und in kritisch unterbauter Mythopoiie zur Darstellung brachte. Was aber nach Platons Tode von den vier Phasen dieses evolutionär und revolutionär durch die großen Problemgebiete hindurch gebahnten Weges sich geistig auf seine Nachfolger vererbte, war wenig mehr als einerseits der pythagoreische Charakter seiner letzten Phase und anderseits die bloße Zahl und Einfächerung der auf Platons Wege zutage getretenen philosophischen Forschungsbereiche; d. h. der Platonismus verlor gerade im Lehrbetrieb der 'Schule' den Charakter gegliederter Ganzheit einer höchsten Wissenschaftskunst[2] und nahm die Form einer Disposition für philosophische Einzelarbeit an, erstarrte demzufolge bald zum äußerlichen Umriß eines quaternarischen oder (durch Vereinung von Ethik und Politik) ternarischen Lehrgebäudes.

So kam es, daß es mit dem Bilde Platons in der Geschichte umgekehrt bestellt war als mit dem Bilde des Sokrates. Solange abendländische Tradition dauert, können philosophische Menschen sich Sokrates leibhaftig vorstellen, wie er persönlich durchs Leben ging, wie er als Bürger und Soldat, als Freund und als Lehrer, im Hause und auf dem Markt handelte und wirkte; ja sie können bei ihm, der nichts Schriftliches oder Doktrinales hinterlassen hat, in jeder einzelnen ihrer eigenen Lebenssituationen anfragen, ob ihr Handeln im Einklang mit ihm stehe; so wie mit Recht gesagt worden ist, daß religiöse Menschen Jesus Christus allgegenwärtig haben können[3]. Hingegen Platon, von dem wir seine sämtlichen Dialoge und einige Briefe, dazu Gedichte, Reden und Gebete haben, ist personell kaum gegenwärtig zu machen. Und das liegt nicht nur daran, daß es interpretatorisch schwierig ist festzustellen, wo Platon in seinen Schriften ganz in eigenem Namen spricht;

[1] Hier ist zu verweisen auf das alte schöne Buch von J. B. Lichtenstädt, Platons Lehren auf dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde, Leipzig 1826. Der Wert dieser lehrreichen Darstellung bleibt bestehen, obwohl die neuere Quellenforschung andere Wege gehen muß. C. Ritter, Platons Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft, Sitzungsber. Heidelb. Akad., philos.-histor. Kl. 1919 Nr. 19 gibt das Material.

[2] Phaedr. 266b; 273d. Phileb. 16c; Resp. 531ff.

[3] Paul Hensel, Religionsphilosophie, aus dem Nachlaß herausg. v. F. Sauer, Göttingen 1934, S. 50.

sondern der tiefere Grund liegt in der philosophischen Verschiedenheit beider Männer beschlossen. Sokrates hat ein Evangelium hinterlassen[1], das Evangelium von der durch entbundene Erkenntnis mündigen und verantwortlichen Menschenvernunft, welche das Gute wissen, es folglich ausführen, und dadurch glückselig sein kann. Die Wahrheit dieses Evangeliums hat Sokrates in seinem Leben und Sterben selber verwirklicht, und es ist von dem größten seiner Apostel so im Bilde verewigt worden, daß es leibhaftig vor uns steht. Was aber Platon von Eigenem hinterlassen hat, war kein Evangelium, sondern es war die Philosophie selber als Großes und als vielgegliedertes Ganzes, die philosophische Wissens-Techne, wie er allein sie zur Entwicklung und zur Reife, ja zur Erkenntnis ihres eigenen Seins gebracht hatte[2]. Was er jedoch über ihre Grundlagen und Voraussetzungen, über ihre Motive und Forschungsbereiche ausgeführt hatte, das wurde schon in seinen höheren Lebensjahren für andere zu einem Aggregat von Lehrstücken, das von seinen Schülern nur stückweise ergriffen und großenteils unter dem Einfluß anders gerichteter Zeitströmungen so weiterverarbeitet wurde, daß Platons Nachwirkung kaum zu trennen ist von den Konversionen, ja sogar Perversionen, denen seine Lehre vom Anfang ihrer historischen Wirkung an unterworfen wurde. Sein schöpferisches Leben aber, sein persönliches Erzeugen der Philosophie als solcher und somit die Philosophie in ihrem Status nascendi hatte ihr Ende in der seinem Erdendasein gesetzten Zeit. Der Platonismus, soweit er nicht vom Aristotelismus transformiert wurde und in ihm scheinbar aufging, verfiel dem Schicksal, ‘doxographisch’ verwendet zu werden.

Wir haben es im Folgenden mit der geschichtlich wirkungsreichsten unter den Konversionen des Platonismus zu tun: mit dem hellenistischen Platonisieren, das die Ansätze zur späteren Mystik entwickelte. Hierfür ist auszugehen von dem Herzstück der Lehre Platons: der systematischen Verbindung von Agathon-Spekulation, Ideenlehre und Abbildtheorie, welche dem genuinen Platonismus eine charakteristische Dreiheit zum Rückgrat seines ganzen Gefüges gab. Durch diese Dreiheit will nicht nur irgendein Systemteil seiner Lehre neben anderen, auch nicht nur etwa die religiöse Tönung oder Krönung des Ganzen bezeichnet sein, sondern

[1] Der Ausdruck rechtfertigt sich durch Phaed. 78a.

[2] Vgl. U. v. Wilamowitz, Platon I, S. 107 über das Wort ‘Philosophie’.

der prinzipielle metaphysische Zug, der allen Einzellehren des genuinen Platonismus erst ihren spezifisch Platonischen Sinn und Charakter verleiht. Diese Dreiheit fügte sich fester und fester, als Platon, ein bis zwei Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates[1] und unter der dauernden Wirkung dieses Erlebnisses, die Grundlagen seiner Philosophie ausbaute und auf ihnen das Erkenntnissystem für die Regenten des idealen Staates der Gerechtigkeit als für die Sachverständigen verantwortlichen Wissens errichtete[2]. Er forderte drei feste Wissenspositionen:

Erstens, Grund und Sinn alles Seins und alles Geschehens stammt einzig von Gott, vom überweltlichen Guten, dem unbedingten ἀγαθόν. Dies göttlich Gute als πάντων αἴτιον τῶν ἀγαθῶν[3] schenkt und erhält alles Leben, d. h. für Platon allen geordneten 'Bestand', so allmächtig und unbeschränkt, wie vergleichsweise innerhalb des sichtbaren und körperlichen Weltbereichs einzig die Sonne ihre zeugende, belebende und bewegende Wärme spenden kann. Zweitens, alles echte Wissen, alles begründete Urteilen, Wollen und Handeln unserer Vernunft kann sich wahrhaft orientieren nur nach übersinnlichen Ideen, d. h. nach dem, was 'feststeht', nach der geordneten, bestimmten Vielheit vorbildlicher Formen des reinen, dauernden Seins[4], zu denen unser Halt und Richtung suchendes[5] Denken sich erheben muß, wie unser Auge zu den Sternen, wenn es sichere Wegweisung braucht. Drittens, alles Sinnliche und Dingliche, alles Wechselnde und Vergängliche ist nur Erscheinung in Raum und Zeit; und daher, als Erscheinung, ohne Bestand, weil alles Räumliche bis ins Unbegrenzte aufteilbar, alles Zeitliche bis zum Zerfließen verströmend ist. Und wie, am Guten gemessen, das bloße Phänomen des Bestandes entbehrt, so fehlt ihm, an der Wahrheit gemessen, das Feste eines echten Erkenntnisgegenstandes. Erscheinung ist nur Abbild originalen

---

[1] Hiermit soll die Spanne bezeichnet sein, welche die Werke vom Gorgias bis zur Republik umfaßt.

[2] Der Staat ist für Platon 'gewordenes Sein'. Der Staat des Perikles war zugrunde gegangen. Wie ist das staatliche Werden so im Sein zu gründen, daß es besteht? Das war Platons philosophisch-politisches Problem. Es hat seine drei Seiten: den Staat, den Staatsmann, die Staatsgesetze. So hängen Politeia, Politikos, Nomoi zusammen.

[3] Von Resp. III, 380c an. Das Nähere Resp. VI, 506eff.

[4] Resp. 507bff.

[5] Charakteristisch dafür der Sprachgebrauch von ἀποβλέπειν, z. B. Resp. VII, 532a; V, 472c.

Seins, nur Schatten und Echo wahrhafter Wirklichkeit und insofern, als bloße Spiegelung echter Seinsheit, etwas in sich selber Unwahres und Unechtes. Die Erscheinung kann die Erkenntnis nur aufrufen[1], über das Abbild hinaus zur Wahrheit vorzudringen; das Werdende soll uns nur Anlaß sein, es symbolisch auf höhere Seinsheit zu deuten. Für sich genommen und ohne Bezug auf die vorbildlichen Formen des Seins angesehen, gilt die Erscheinung wenig mehr als ein Trug.

Diese drei Grunderkenntnisse muß der Jünger der Philosophie erlangen; und ihrem Erwerbe dient jene Systematik der Wissenschaften, welche Platon auf Grund der von ihm selbst betriebenen und philosophisch erfahrenen Studien von den ästhetischen und empirischen Disziplinen über die dianoetischen[2] bis zur dialektischen durchführt und in einer überwissenschaftlichen metaphysischen Sicht gipfeln läßt. Insbesondere aber soll der philosophische Regent[3] jene drei Grunderkenntnisse haben. Er soll zu unterst die bloß materiale und phänomenale Gegebenheit der empirischen Welt kennen; hielte er sie schon für die wahre Wirklichkeit an sich, so würde ihm seine eigene besondere Bestimmung dunkel bleiben: im zu erringenden Hinblick auf Höheres aus dem empirischen Stoffe erst eine echte Wirklichkeit gesollter Form herzustellen. Er muß zu zweit das unbedingte, ewige Sein der Ideen kennen; hielte er sie bloß für menschliche[4] Abstraktionen oder Illusionen, so würde seinem Denken der Halt, die Unverrückbarkeit der Stützpunkte und der Richtungsziele fehlen, seinem Schaffen die unbedingte Verbindlichkeit der Musterbilder. Und er muß zu höchst den einzigartigen und zugleich umfassenden Charakter des göttlich-Einen und Guten kennen, dem gegenüber es kein anderes, ihm entgegenwirkendes Böses als konkurrierendes Prinzip geben kann[5]. Fehlte

---

[1] παρακαλεῖν, im Sinne von Resp. VII, 523b.

[2] Das maßgebende Wissenschaftserlebnis für Platons theoretische Philosophie war der dianoetische Charakter der Mathematik (Resp. VI, 510cff; VII, 525dff), wie für seine praktische Philosophie der Charakter der Heilkunde (vgl. Zeller, Phil. d. Gr.[5] S. 1070ff). Daß er ein Freund des Archytas war, wurde für ihn ebenso bestimmend wie seine Herkunft aus dem athenischen Adel, sein Verkehr mit Sokrates und die künstlerische Seite seiner Natur.

[3] Vgl. Resp. 521c, wo als der, der die grundsätzliche Umwendung vollziehen muß, der philosophische Wächter genannt wird.

[4] Parm. 132b.

[5] Ein radikal Böses wird (nicht etwa durch die ἔμφυτα κακά, die vielmehr durch die Natur alles Zeitlichen motiviert sind, sondern) höchstens durch den

ihm gar dieses Erkenntnisvermögen, um jegliches Seiende als Wahrzeichen des Gutseins zu deuten, so würde alle dialektische Unterweisung in der Ideenlehre formal und nutzlos bleiben; es würde seinem Denken die innere Kraft mangeln, der Eros und Enthusiasmus zum Guten, der allein uns befähigt, Philosophie als wahrhafte 'Liebe zum Wissen' unter Gleichgesinnten zu stiften und in Gemeinschaft mit ihnen den Denkweg vom Sinnlichen zum Seienden wirklich zu gehen und dann von der Erkenntnis der Ideen aus das einzige, wahre Gute sichtbar zu machen, vom einzigen und wahren Guten aus wiederum alle Erkenntnis, alle Wahrheit und alles Sein als göttlich durchwaltet zu begreifen.

Zusammengefaßt, alles Empirische soll zu einer Welt 'unter' uns werden; das Ideelle müssen wir als eine Welt 'über' uns sehen lernen; das 'Jenseits' Gottes aber muß als überweltlich und supertranszendent begriffen werden. Aus diesen Positionen ergab sich die charakteristische Systemform des genuinen Platonismus, die nicht nur trotz aller Varianten Platons, sondern auch trotz aller Entwicklung seines eigenen Denkens dieselbe blieb: denn seine Entwicklung war, daß sein Denken immer systematischer wurde. Diese Systemform vereinigte Tmematik und Methexis, sie lehrte die 'Zerklüftung' der Bereiche und dennoch die 'Rettung' der Phänomene, sofern das Weltliche durch Teilhabe an den Ideen die Beziehung zu ihnen und zu Gott erhält. Dasjenige Wesen aber, dem der Erwerb dieser Beziehung durch eigene Arbeit 'unter viel Mühen und Schwierigkeiten' zur Aufgabe gesetzt ward, ist die vernünftige Seele des Menschen. Sie geht nicht im Werden auf wie die Phänomene; sie ist nicht wahrhaft seiend wie die Ideen; sie ist auch nicht ein Teil Gottes. Aber ihr ist der 'Weg' der Erkenntnis vom Werdenden zum Seienden und zum Göttlichen als ihre eindeutige Bestimmung gesetzt; sie soll dem phänomenalen Bereiche sich so weit entziehen, daß Wahrheit und Gott ihr dauernd

---

menschlichen Tyrannen bildlich vertreten. Der Tyrann begeht den Frevel, sich an die Stelle zu setzen, wo das durch eine Idee legitimierte Gesetz stehen sollte; er macht also die Willkür zum Prinzip, während andere sie nur nebenher betreiben. Aber an wahrer Form gemessen ist der Tyrann für Platon ein Scheingebilde, dessen Sein nicht über die empirische Sphäre hinausragt; sein Ungutes steht auf gleichem Niveau wie die Schmeichelkunst des Demagogen, welche der zum Dienen bestimmten Masse einredet, sie habe einen auf Verständnis gegründeten Willen (δοκεῖν statt (βούλεσθαι, Gorgias).

gegenwärtig sind. Das ist[1] ihre 'Flucht von hier nach dort; Flucht aber ist die soweit möglich zu erzielende Verähnlichung mit Gott: auf Grund richtiger Einsicht gerecht und fromm zu werden'.

## II.

Schon die unmittelbaren Schüler Platons in der Akademie zeigten sich ganz besonders für einen bestimmten systematischen Punkt dieser Lehre interessiert, den auch Platon selber bereits gründlichst erwogen und den er das Problem des 'Einen und Vielen' genannt[2] hatte. Wenn Gott das absolut-Eine ist, die Ideen das bestimmt-Viele sind, die Erscheinungen ein verströmend-Zahlloses darstellen, so erhebt sich die Frage, ob dann nicht Gott das 'Erste' ist, die Ideen aus ihm hervorgehend ein 'Zweites', die Erscheinungen in abermaligem Hervorgehen ein 'Drittes'? Muß nicht alle grenzenlose Unendlichkeit Hervorgang aus höherer Vielheit, und alle Vielheit letztlich Hervorgang aus einer ursprünglichen Einsheit sein? Und wenn dem so ist, ist dann nicht vielleicht ein Rückweg des Grenzenlosen und Vielen ins Eine Ursprüngliche denkbar, und ist nicht jene 'soweit als möglich zu erzielende Verähnlichung mit Gott' noch einer Steigerung bis zur gänzlichen Wiedervereinigung mit ihm fähig?

Es ist sicher, daß schon Platon sich diese Fragen stellte und stellen mußte, nachdem der Hervorgang des Vielen aus dem Einen bereits den kosmogonischen und physiologischen Spekulationen der Vorsokratiker vom Mythos her als Problem vererbt war. Aber es ist ebenso sicher, daß Platon die Bejahung dieser Frage für die Philosophie aus ganz prinzipiellen Gründen abgelehnt hat. Platon hat sich zunächst geweigert, die Vielheit der Ideen als etwas Sekundäres aus Einer höchsten göttlichen Einsheit 'hervorgehen' zu lassen. Denn das Eine und das Viele, so lehrte er im Parmenides[3], sind zwei Begriffe, von denen keiner dialektisch den Vorrang hat, keiner logisch früher ist als der andere; beide sind vielmehr als Begriffe von vornherein un-

---

[1] Theaet. 176b: ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὡς τάχιστα, φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

[2] Ἓν-πολλά im Philebus. Vgl. die von APELT in seinem Platon-Index S. 30 s. v. 'Eins' nicht nur gesammelten, sondern musterhaft geordneten Stellen über die vierfache Bedeutung der Korrelation von Einheit und Vielheit bei Platon.

[3] Vgl. besonders Parmen. 137c—142a, 157b—159a.

lösbar auf einander angewiesen. Wir könnten das Eine als Eines gar nicht denken, ohne bereits zugleich das Viele als das korrelational-Andere mit zu denken; beide Begriffe sind also logisch überhaupt nur in Bezug auf einander möglich. Wenn wir den Bereich des Ewigen, Unbedingten, Unwandelbaren denken wollen, so dürfen wir ihn weder mit den Eleaten nur als starre Einsheit noch mit den Mechanisten nur als schlechthinige und grenzenlose Vielheit denken, sondern wir müssen ihn zugleich als 'das Eine und das Viele' denken, als die durch Einheit konstituierte Vielheit. Ein 'absolut Eines' ließe sich ebenso wenig denken wie ein 'grenzenlos Unendliches', denn beiden Begriffen würde jene Bestimmtheit fehlen, die für die Denkbarkeit Voraussetzung ist. Das Eine und das Viele müssen in Korrelation gedacht werden; das unbedingt Eine aber ist Gott in seinem absoluten Gutsein, die urbildliche Vielheit ist die Ideenwelt der notwendig vielgestaltigen Wahrheit. Beide dürfen weder in Eins vermengt, noch darf eins von beiden gegen das andere isoliert werden, sondern beide müssen als 'Zweierlei miteinander' gedacht werden[1]. — Doch noch aus einem anderen Grunde dürfen wir uns Gott nicht schlechthin als den einheitlichen Inbegriff der Ideen denken, und ebensowenig die Vielheit der Ideen einfach als Hervorgang aus Gott; denn Gott und die Ideen besagen für unser kausales Denken zweierlei 'Verschiedenes'. Dringt unser Denken sowohl bis zu den Ideen wie bis zu Gott vor, so dringt es zwar beide Male bis zu letzten 'Gründen' vor, aber es handelt sich um zwei wesenhaft verschiedene Arten von Gründen: Es ist etwas anderes, ob unser Erkenntnis suchendes Denken nach den 'Gründen' für die Wahrheit des Erkannten fragt, d. h. ob es für die Richtigkeit eines Satzes die 'Grundlegung', die 'Rechtfertigung' in einem anderen Satze und für diesen wiederum in einem anderen bis zum jedesmal 'hinreichenden' Grund-Satze aufsucht[2], oder ob wir schlechthin nach dem 'Ersten Grunde' von allem[3] fragen: nach dem Urgrund, welcher nicht nur eine Wahrheit begründet, sondern Grund ist für alle Wahrheit und Wirklichkeit; und nicht etwa nur Wahres und Wirkliches je für sich begründet, sondern

[1] Dies bedeutet nach dem Parmenides: Das dialektische Denken gipfelt in einer Antinomie.

[2] Phaed. 101 d: ἄλλην ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.

[3] τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος Resp. 508 a u. eff., 516 b, 517 c. Dazu Phaed 97 cf. Soph. 265 cf.

Grund ist, daß das wirkliche Sein dem wahren Denken zugänglich ist; und nicht nur das Reich des Seins und der Wahrerkenntnis durchwaltet, sondern sogar Grund ist, daß an ihm auch Werden und Sinneserkenntnis teilhaben. Platon scheidet beide Arten des kausalen Fragens prinzipiell. In dem erstgenannten Falle denken wir nach dem Kausalprinzip, wie es von Leukippos formuliert, von Platon aus der Sphäre der Ursachen in die der Gründe[1] hinübergeführt war: Soll nach diesem Prinzip gedacht werden, so wird erfordert, eine Reihe, eine stetige Folge, einen geschlossenen Zusammenhang von Kausalitäten aufzufinden; Begründung ist in diesem Falle eine notwendig pluralistische 'Aitiologia', und so steht es nicht nur in den empirischen und den dianoetischen Wissenschaften, sondern gerade auch in der Dialektik. In einer ganz anderen Ebene aber liegt für Platon das Problem des 'Ersten Grundes'; er ist nicht durch 'stetiges' Denken zu erreichen, sondern der Versuch, dies Problem zu stellen, kann nur den Transcensus in den überdialektischen Bereich des Einen unbedingten Prinzips bedeuten. Nicht mehr das Gefüge der Voraussetzungen steht in Frage, sondern das überhaupt Voraussetzungslose; nicht mehr Aitiologien, sondern die Aitia selbst; nicht mehr Grundlegungen, sondern der einzig universale Grund selber. In Platons Gleichnis gesprochen: Wie die Sterne Gründe sind für unser richtiges Wandern trotz der Dunkelheit, so sind die Ideen, trotz der Unsicherheit unserer Wahrnehmungen, Gründe unserer richtigen Denkerkenntnis. Daher müssen sie 'über' den Erscheinungen, 'jenseits' alles Werdens sein, transzendente Wegweiser, und zwar der Zahl nach mit Notwendigkeit viele (denn Erkenntnis ruht auf 'Dialektik', d. h. auf einem Denkwege von Begriff zu Begriff[2]; Erkenntnis also ist nur möglich, wo Vielheit ist). Gott aber, so heißt es in der Politeia, ist noch mehr als Erkenntnisgrund, er ist Sonne des Lichts und des Lebens, er ist Grund für Existenz und Erkenntnis, und weil Existentialgrund[3], deshalb nicht nur 'über' dem Werdenden, son-

---

[1] Phaed. 100bff.

[2] Daher Dialektik eine Art Grammatik der Vernunft, Soph. 253aff.

[3] Dieser Begriff ist von Heinr. Barth, Das Problem des Ursprungs in der Platonischen Philosophie, München 1921, in sachgemäßem Zusammenhang lehrreich beleuchtet. — Es ist hergebracht, aber sinnwidrig, aus Resp. 597bff. auf einen 'Schöpfer der Ideen' zu schließen. Das 'wahrhaft Seiende' darf in noetischem Sinne überhaupt nicht als geschaffen gelten. Wenn Platon immerhin dort von Gott als von dem Schöpfer des ὃ ἔστι κλίνη redet, so ist dazu Folgendes zu bedenken: 1. Man kann z. B. in der Platonischen Mathe-

dern zugleich immanent ‘in’ ihm, und zwar notwendig als das ewige und absolute Eine: Es gibt nur Ein Leben in allem, nur Einen Urgrund, nur das Eine formende, ordnende und erhaltende Gute-an-sich. Wie alles Leben im sichtbaren Kosmos von der Sonne her sonnenhaft ist, so trägt alles Sein überhaupt vom Einen Guten her seinen Wert an sich. Es ist dieselbe gute Einheit, die den Kosmos im Ganzen zusammenhält und die jedes einzelne Ding und Wesen am Sein erhält. Löst sich die Einheit, so tritt der Tod ein. Es ist das Gut-sein des wahrhaft Einen, daß es die Existenz als etwas Wertvolles bildet und erhält. Diese Verbindung von Transzendenz und Immanenz im Gottesbegriff, in dem schlechthin und über-dialektisch Einen, ist es, die für Platon diesen Begriff als einen nur noch ‘kaum’ durch Denken faßbaren erscheinen[1] läßt: Gott ist es allein, der die ‘Teilhabe am Sein’ dem Nicht-Seienden ermöglicht und in diesem Sinne (nicht im substantiell erzeugenden) das Werden erschafft; so verstanden hat Platon einen ‘Schöpfergott’, der nicht etwa die Ursache von allem, aber der Grund von allem Guten ist[2]. Und gleichermaßen ist es Gott, der der Erkenntnis ihre Teilhabe an der Wahrheit schafft: Sein und Wahrheit

---

matik von einer ‘Idee des Kreises’ reden, obwohl die rein ideelle Sphäre erst erreicht ist, wenn ich nicht mehr vom Kreis-an-sich, sondern vom Gleichen-an-sich rede, denn Mathematik ist nur Dianoetik, noch nicht Dialektik; mathematische Begriffe (wie Kreis) ‘spiegeln’ nur dialektische Ideen (wie Gleichheit) wider, so wie jede rationale Einzelwissenschaft nach Platon Dialektik in angewandter, gespiegelter Form ist, Resp. 511a. So darf man auch im Bereich der Artefakte von ‘Ideen’ der κλίνη und der τράπεζα reden, obwohl mit der ganzen Fassung dieser Begriffe die ideelle Sphäre noch gar nicht erreicht ist. 2. Gott als Schöpfer der Idee der κλίνη besagt nichts anderes, als daß, wie das Reich der Natur Soph. 265c, so auch das der Kunst im Absoluten gegründet ist: Für das ‘Sein’ der Formen brauchen wir vorbildliche Ideen; für das ‘Werden’ der Werke brauchen wir den vorbildlichen Demiurgen. Aber jene sind Gegenstand der Dialektik, dieser ist Gegenstand der Mythopoiie (denn dialektisch besteht die Aporie Parm. 134cff). Der Begriff eines Schöpfers der κλίνη-an-sich wird also gleichnishaft eingeführt, und der wörtliche Text darf nicht gepreßt werden; es handelt sich lediglich darum, für den in Frage stehenden Begriff des Nachahmers durch das Eidos-Eidolon-Verhältnis einen Maßstab zu gewinnen, an dem die Grade der Nachahmung bewertet werden können.

[1] Resp. 517b ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν αἰτία. Heinr. Barth, Platonische Wahrheit, Zeitwende 1920, S. 295, zieht die richtigen Folgerungen für den Charakter der Platonischen Wahrheit.

[2] Resp. 380c.

sind von Ewigkeit her gemeinsam heimisch nur im Ideenbereich; aber wie das Werden durch Teilhabe am Sein ein 'Werden zum Sein hin' wird, so wird die Erkenntnis durch Teilhabe an den Ideen ein Erwerb der Wahrheit. Dies ist die singuläre Funktion Gottes: er schenkt die Möglichkeit der Methexis, er ist die Ureinheit von Sein und Werden[1]. Dank seiner bedeutet die Teilhabe an Sein und Wahrheit, daß das Werdende sich nicht verfließend auflösen, das Denkende sich nicht in Bewegung erschöpfen muß, sondern daß beide in der unräumlichen und unzeitlichen Parusia des unwandelbaren Seins ihren bleibenden Grund, ihren Halt und ihre Rettung finden. — Es ist also für Platon sowohl logisch wie aitiologisch falsch gedacht, wenn man Gott und Ideenwelt so betrachten will, wie man Primäres und Sekundäres begreift; sondern sowohl die Einheit des ewig-Guten als auch die Vielheit der reinen, ideellen Seinsformen, sie beide sind absolute, unwandelbare, höchste und ewige Prinzipien, notwendig miteinander zu denken, aber ebenso notwendig in ihrer Funktion different zu denken.

Verhängnisvoller noch würde es Platon bedünken, die Erscheinungswelt aus den Ideen hervorgehen zu lassen. Ein Abbild geht nicht aus dem Urbild hervor, sondern ist ihm 'mehr oder minder' ähnlich, hat an ihm 'mehr oder minder' teil[2]. Dieser grundsätzlich komparative Charakter ist geradezu das Kennzeichen des abbildlichen Bereichs. Jenes 'mehr oder minder' der phänomenalen Sphäre bedeutet, daß sie zwischen einem radikal-Nichtigen und dem absolut-Seienden, zwi chen barer Bestimmung losigkeit und vollkommener Bestimmtheit in einer fluktuierenden Mittellage ist. Nun haben aber gleiche Dinge an der 'Gleichheit', tapfere Menschen an der 'Tapferkeit' teil; Teilhabe ist ein Erwerb, ein Erlangen, ein Erstreben; Teilhabe ist das Streben der besonderen und bedingten Einzelexistenz nach der allgemeinen und unbedingten Form und Norm. Also gehören besonderes und Allgemeinheit, gleiches und Gleichheit,

---

[1] An diesem Charakter des Gottesbegriffs scheitert jede einseitig rationalistische Interpretation der Ideenlehre. Dies hat als erster C. ACKERMANN in der ganzen Bedeutung für den philosophischen Charakter des Platonismus erkannt. Sein Buch, Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Hamburg 1835, gehört in der Platonliteratur zu dem Wenigen, was nicht veraltet.

[2] Die abschließende Definition des μᾶλλον καὶ ἧττον steht Phileb. 24b: ὁ λόγος σημαίνει ἡμῖν τούτω μὴ τέλος ἔχειν· ἀτελῆ δ'ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον.

tapferes und Tapferkeit nach ihrem Seinscharakter zwei radikal getrennten Bereichen an; jenen sehen wir, diesen denken wir; jener kann höchstens Sein 'haben' (dies bedeutet μέθεξις); dieser 'ist' selber Sein (das bedeutet ὄντως ὄν). Es liegt ein 'Schnitt', eine 'Kluft' zwischen denkbarer Idee und sinnlich hingenommener Erscheinung, zwischen Absolutem und Relativem, zwischen den reinen Formen der Seinsheit und den wechselnden raumzeitlichen Vorgängen[1]. Hier kann kein 'Hervorgehen' des Sinnlichen aus dem Übersinnlichen statthaben, sondern das Sinnliche als solches ist der Raumform und somit dem Wandelbaren, dem bloß leihweise Aufnehmenden, Ammenhaften[2] übergeben und anvertraut; das Übersinnliche aber ist ewige, dem Raum entrückte Gestalt. Es handelt sich für Platon weder um eine wunderhaft-mystische 'Überwindung' des Gegensatzes zwischen Idee und Erscheinung, noch um eine identitätsphilosophische 'Auflösung' des Gegensatzes, sondern um die unserem Bemühen gestellte Aufgabe[3], den 'Weg' von der sinnlichen Hinnahme der Erscheinungen an bis zur Erkenntnis der Ideen durch reines Denken selber zu geben, ja diesen Weg im eigentlichsten Sinne 'durchzudenken' (διανοεῖσθαι) und in der Erkenntnis diejenige einzige Art zu ergreifen, in welcher für uns der Zugang zum Sein aktiv zu erringen ist. Deshalb bleibt Platon dabei: jene drei Bereiche dürfen nicht so gedacht werden, daß sie in einander übergehen und verrinnen.

Die von Platon geforderte Strenge des methodischen, tmematischen Prinzips wird leicht mißdeutet. Es ist eine moderne, gegenstandsfremde Abstraktion, wenn man einerseits sein Motiv, das sinnlich-Verfließende durch Bezug auf übersinnlich-Beharrendes zu retten, als ein Motiv 'rein religiöser Natur' verstehen, und andererseits seine Dialektik als 'reine Logik' von der Ideenlehre radikal ablösen will. Platons Philosophie war gerade auf das Ineinander dieser beiden Motive gerichtet. Wenn die Ideen für ihn das 'Befreiende' waren, wenn der Hinblick auf ihre Beständigkeit, Sinnhaftigkeit und Wahrheit von ihm als

---

[1] Wie auf diesem 'Chorismos' die Dualität von Noesis und Aisthesis, von Techne und Empeiria, von Demiurgischem und Mimetischem, von Peras und Apeiron beruht, habe ich in Platonismus und Mittelalter, Vortr. d. Bibl. Warburg III, 1923—24, S. 17ff. untersucht.

[2] Tim. 49a πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη..

[2] Die Durchführung dieses Motivs ist in meinem Aufsatze Methexis und Metaxy, Jahresb. d. Philol. Vereins XXXXV, 1919, S. 48ff. skizziert.

Loslösung und Befreiung gedeutet wurde von Unbestand, Zufall, Trug und Zwang alles Sinnlichen, so waren für ihn im Grunde das philosophische und das religiöse Motiv Eins: Das religiöse Erlebnis der Rettung aus irdischer Unrast in ewigen Bestand wird eben dem Platonischen Philosophen zuteil, wofern er im reinen Denken wahrer Urteile auf wissenschaftlichem und sittlichem Gebiete dem Flusse der Erscheinungen und ihrem mechanischen Zwange entrückt wird und sich im Bereiche dieses Seins heimisch[1] macht. Wie nach Hippokratischer Auffassung der Charakter der ärztlichen Techne auf den wahren Arzt übergeht, so wirkt nach Platon die Philosophie auf ihren echten Jünger in gleicher Weise: Er macht die Ideen zum Gegenstand seiner Erkenntnis, nicht um es bei dieser theoretischen Relation bewenden zu lassen, sondern um im Ganzen seines Seins von ihr durchdrungen zu werden. Gerade hierfür aber bedarf es der strengen Tmematik; und Platon stellte daher nicht nur propädeutisch, sondern prinzipiell sein gesamtes Philosophieren unter den Gesichtspunkt methodischer Schärfe und Reinheit. So aber wurde erfordert: Gott als das Eine, der Ideenbereich als die Welt der vielen, verschiedenen Seins-Einheiten, und die Erscheinungswelt als Stätte unbeständiger und vergänglicher Einzelner, alle drei müssen je in ihrer Eigenart und Verschiedenheit, wie sie dem dihäretischen, dialektischen Denken einleuchten, gedacht werden. Das dialektische Denken ist das 'wahre'; ihm hält das Sinnliche nicht stand, Gott aber ist ihm durch Superiorität entzogen. Zwar wird das göttlich-Gute in gewissem Sinne durch jede einzelne Idee vertreten (wie man auch die Sterne kleine Sonnen nennen kann), denn die Idee des Kreises oder des Staates sind der Kreis-an-sich und der Staat-an-sich, also Kreis und Staat in den reinen Formen ihres individuellen Gutseins; sie denken wir, wofern wir wahrhaft über das Wesen von Staat und Kreis nachdenken, also nur im Bereich des Guten ist wahres

---

1 So konnte erst Platon, und kein anderer Philosoph vor ihm, die Aufgabe der Philosophie bestimmen, weil erst Platon das reine Sein und die reine Vielheit verbunden hatte; jenes war von Heraklit, diese war von Parmenides bestritten worden. Für den Platonischen Philosophen aber tut sich, kraft des Pluralismus des Seins, ein ganzes Reich der Wahrheit auf: es gibt kein Einzel-Wahres. Der Sophistes ist das erste Werk, in welchem aus dem Pluralismus des ideellen Seins die Folgerung gezogen wird, die Philosophie müsse den Widerspruch in sich aufnehmen, daß Seiendes und Nichtseiendes einander fordern, und ihn durch eine zutreffende Logik der Negation begreifen.

Denken möglich[1], wie klares Sehen nur im Bereiche des Lichts; und so darf das göttlich-Gute sogar 'Idee' des Guten genannt[2] werden, da, wenn es gedacht werden soll, es noch am ehesten als Königin der Ideen gedacht werden kann. Und die Ideen wiederum werden durch ihre sinnlichen Abbilder, wenn auch unangemessen, trügerisch und verfälschend, nachgeahmt; denn auf dieser Nachahmung allein, auf diesem Anwesendsein der Form selber bei allem Streben sinnlicher Existenzen nach Formung, ruht alles, was die Phänomene an Sein aufweisen können. Aber die drei Sphären gehen essentiell und substantiell nicht ineinander über, und darauf kommt es an: Es gilt weder, mit den 'strömenden' Denkern des Theaetet[3] die Begriffe flüssig zu machen und dann mit ihrer Hilfe ein verschwimmendes Ganze zu konstruieren, noch mit den 'Stillstandsdenkern' die Erkenntnis nur im Einen erstarren und alle Vielheit als Trug versinken zu lassen, sondern Tmematik und Methexis fordern einander[4]: Gerade erst die erkannte Verschiedenheit der drei Bereiche ermöglicht es der in Zucht genommenen Vernunft, den Erkenntnisweg der Teilhabe von einem Bereich zum anderen tätig zu finden und ihn in jenen sachlich begründeten Etappen der Entfesselung und Eigenbewegung, des Stellungswechsels und des Aufstiegs zu gehen, die namentlich das siebente Buch der Politeia vorschreibt und bis ins einzelne interpretiert. Nur von dieser Zucht wahren Denkens kann nach Platon Rettung für die Menschheit erwartet werden; denn die drei Bereiche sind auch im ethischen Sinne tmematisch[5], so daß der phänomenale Bereich

---

[1] Dies ist das Wesen der 'hypothetischen Methode' Platons, vgl. S. 9 Anm. 2: Das Denken hat 'in jedem Falle' die Idee des jeweils-Guten zu setzen. Was mit ihr übereinstimmt, 'ist' und ist 'gut'. Aber die hypothetische Methode kann nicht unmittelbar 'das Gute selbst' erreichen, weil sie auf 'Jeweiliges' und 'Übereinstimmung', also auf grundsätzliche Pluralität (Einheit und Vielheit) angewiesen ist. Der Sachverhalt kann Platonisch auch so ausgedrückt werden: Jede Idee ist 'gleich' der Idee des Einen, Guten, aber keine ist mit ihr 'identisch'.

[2] Doch bleibt selbst dieser Ausdruck inadäquat; Gott und die Idee des Guten sind für Platon nicht einfach Wechselbegriffe, sondern er läßt nur durch die Bildung des Begriffs 'Idee des Guten' dasjenige am vollkommensten aussprechen, was Gott für alles Sein und Werden, für alles Leben (Phaed. 106d) und alle Teilhabe an den Ideen bedeutet. Vgl. Ackermann, S. 186.

[3] Theaet. 181a οἱ ῥέοντες opp. οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται.

[4] Ohne διαίρεσις keine σύνθεσις, ohne ἀναλογία keine ἁρμονία. Systembildender Faktor des Liniengleichnisses Resp. 509dff.

[5] In anderm Sinne als bei Aristoteles Eth. Nic. I, 3; Eth. Eud. I, 4

etwa durch Kategorien, wie sie der Dialog Gorgias bringt, Hedonismus, rechnender Utilismus, barer Vitalismus, konstituiert wird; der Bereich der Ideenerkenntnis hingegen durch die reinen sittlichen Kategorien, aus denen Platon in der Politeia den Schematismus der vier Kardinaltugenden herleitet; das 'größte Mathema' des Guten endlich Platons Primat[1] des Sollens und Förderns über das bloße Sein und Beharren in sich enthält. Nur Dialektik als die Kunst, die verschiedenen Arten von Einheiten scharf zu unterscheiden, die relative der Sinnendinge, die absolute der Ideen, die metaphysische Gottes, kann daher die Wenigen, die zum durchdringenden und verantwortlichen Denken berufen sind, wahrhaft erziehen. Deren vernünftige Seelen aber werden dann den Erkenntnisweg von den scheinenden Dingen zu den wahren Formen finden, von den reinen Formen zum wesenhaft Guten, und von ihrem Führer- und Wächtertum allein kann das Heil kommen, das dem Ganzen ihres Volkes zuteil werden soll. So ist die Philosophie für die Menschen 'das Gute'.

Auch das Linien- und das Höhlengleichnis[2] zeigen mit besonderer Schärfe nochmals jene grundsätzliche Dreiheit. Was wir im künstlichen Dämmerlicht innerhalb der Kerkerhöhle sehen, soll den Objekten sinnlicher Wahrnehmung verglichen werden; was im Lichtreich draußen, den Objekten geistiger Erkenntnis; was aber die Sonne für Himmel und Erde bedeutet, das ist kennzeichnend für die Funktion der Ideenkönigin. Dabei stehen das Draußen und das Drinnen der Höhle im streng tmematischen Verhältnis von Eidos und Eidolon; und dieses Verhältnis muß nach den von Platon gegebenen Anweisungen genau eingesehen werden. Solange wir als Sinnenmenschen[3] in dem nur künstlichen Lichtschein der

---

die drei Formen des tätigen, handelnden und genießenden Lebens. Theoretisches und praktisches Verhalten müssen für Platon in der Vollendung Korrelate sein. Wie in Natur und Kunst, so kann es auch in Erkenntnis und Sittlichkeit nur Ein Gutes geben: erst die Dialektik muß spalten. Proklos hat gesehen, daß letztlich auch die Scheidung von σκευαστόν und φυσικόν im Höhlengleichnis mit diesen Problemen zusammenhängt (In rem publ. S. 291 Kroll).

[1] Vgl. Platonismus u. Mittelalter S. 48f.

[2] Versuch einer Analyse in meinem Aufsatz 'Der pädagogische Gedanke in Platons Höhlengleichnis', Logos XL, 1931, S. 47ff.

[3] Die Fesselung ans Sinnliche ist das πάθος, mit dem unsere φύσις belastet ist. Auf welche Weise unsere Natur in diesen Zustand gelangt ist, steht für Platon in diesem Zusammenhang nicht zur Diskussion. Aber

hadesartigen Höhle leben, können wir von Ideen nichts wissen, von einem echten Lichtreich nichts ahnen; wer aber in die Tageshelle der reinen Erkenntnis tritt, muß begreifen lernen, daß der kontradiktorische Gegensatz (Tmema) von Draußen und Drinnen zugleich das verbindende Verhältnis von Bild und Abbild ist (Methexis), d. h. daß alles Sinnliche nur Schauspiel in der Höhle 'ist', sofern es die wahre Natur der originalen Welt draußen nachahmt; deshalb läßt uns Platon draußen wirkliche Wesen und Dinge sehen, drinnen gauklerartige Gestalten[1] mit ihren künstlichen Geräten. Doch das Eidos-Eidolon-Verhältnis wird von Platon noch weiter durchgeführt, nämlich sowohl innerhalb der Höhle wie auch außerhalb wird es noch einmal gesetzt. Innerhalb bemerken wir zunächst von uns selber, von unseren Mitmenschen, von den Gauklern und ihren Geräten nur fragmentarische, verzerrte Schatten und Echos (Eikasia); erst im zweiten Stadium (Aisthesis), nachdem Bewußtsein und Erkenntnisorgan freigelegt und in Gang gesetzt sind, nehmen wir die Gegenstände und das sie kenntlich machende künstliche Feuer unmittelbar wahr. Und entsprechend draußen sieht unser gesenkter Blick (Dianoia) zunächst nur Dinge und Wesen auf der Erde, Himmlisches lediglich — zu besserer Gewöhnung des Auges — als Spiegelungen im Wasser; erst wenn der Blick der Erkenntnis, nach Art des echt dialektischen Sehens, nicht mehr nach unten, sondern in die Höhe gerichtet ist, schaut er die Sterne, die Formen unwandelbaren Seins, an ihrem überirdischen Ort in ihrer originalen Gestalt (Noesis). Diese vier Stationen, sagt Platon, stehen zueinander im Verhältnis der Proportion a : b = c : d. Was die bare Sinnesempfindung perzipiert (man kann etwa denken[2] an die Erde des Sinnenscheins als Fläche),

---

gerade unsere φύσις erfordert (vgl. 515 c εἰ φύσει τοιάδε ξυμβαίνοι αὐτοῖς) die Lösung und Heilung, falls wir die φύσις eines Philosophen haben.

[1] So muß 514 b verstanden werden. Wir müssen uns die Höhle von ungeheurer Größe vorstellen, die ἐπάνω ὁδός als Landstraße, auf der zu gewissen Zeiten eine Schauspielertruppe in bestimmter Reihenfolge einherzieht. Die Gefesselten vermögen nichts anderes, als Koexistenz und Sukzession der Schattenfragmente des Gauklerzuges aufzufassen. Darauf beruht 516 c d: ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι. Hier liegt die Grenze aller Eikasia, und auf so etwas beruhen die Leistungen, die bei den Sinnenmenschen Gegenstand besonderer Ehrungen sind: τιμαὶ καὶ ἔπαινοι καὶ γέρα.

[2] Ich wähle zunächst nur ein Beispiel von optischem Phänomen. Inwiefern es Platon noch mehr aufs Akustische, auf den mit den Wör-

ist bloß fragmentarisches Abbild eines wirklichen Sinnenbildes (der Erde als Kugel, wie sie sich der empirischen, geschulten Beobachtung erschließt); dies geographische Erdbild aber ist wiederum nur Abbild eines mathematischen Vorbildes (der reinen Kugelform), und dieses Vorbild ist noch einmal Abbild des erst nunmehr erreichten wahren Urbildes (die Kugel als Körperform gleicher Radien ist bloß mathematisches Abbild der dialektischen Idee der Gleichheit).

Schon sobald wir außerhalb der Höhle waren, fanden wir uns erlöst von aller Enge und Unfreiheit, die mit einer Beschränkung der Erkenntnis auf Objekte sinnesanschaulicher Wahrnehmung notwendig verbunden ist; d. h. sobald das Denken es mit Begriffen zu tun hat, ist es bereits von der Sinnlichkeit und ihren Schranken entbunden. Aber erst wenn es sich statt um (einzelwissenschaftliche, rationale) Begriffe um (universale, dialektische) Ideen handelt, wenn das Denken nicht mehr wissenschaftlich-progressiv, sondern philosophisch-regressiv[1] ist, wenn es zum Ideenhimmel emporblickt, ist der Bezirk des unbedingten Seins der urbildlichen Ideen[2] erreicht, und nun erst die ganze Proportion von der Noesis bis zur Eikasia übersehbar geworden: Die urbildlichen Ideen der Dialektik spiegeln sich, wie Himmelsordnung im Irdischen, in den Begriffen der einzelwissenschaftlichen Dianoetik; von ihnen wiederum sind die Objekte empirischer Wahrnehmung räumlich-zeitliche Abbilder, und davon wieder sind die Eindrücke der naiven Sinnesanschauung schattenhafte Teilaspekte. So weit sind nach Platon die Erkenntnisgegenstände eines primitiven Realismus wie des der Abderiten von der 'Wahrheit' entfernt, daß jenen Philosophen[3] des 'Handgreiflichen' als Original erscheint, was für Platon Kopie dritten Ranges ist.

tern verbundenen Schein und Trug ankommt, wird später erwähnt werden.

[1] Resp. VI, 510b.

[2] Die Ideen sind so wenig bloße Abbilder des Einen, wie die Sterne bloße Abbilder der Sonne sind. Daß erst mit den Ideen der Bestand des urbildlich Wahren erreicht ist, ist für Platon eine feste Position im Kampf gegen die sophistische Logik vom empirischen Ursprung der Begriffe: Wenn Begriffe durch Vergleichung von Dingen auf ihre gemeinsamen Merkmale hin abstrahiert werden, so muß vorher der 'Gesichtspunkt' feststehen, unter welchem verglichen wird. Der Vergleichung gehen also logisch schon Urteile voran, die wiederum auf Begriffe gegründet sind. Daher ist die Idee als das Allgemeine nicht sowohl Gattungsvorstellung als vielmehr scharfes Prinzip (deshalb ἀκριβῶς σκοπεῖν).

[3] Vgl. Theaet. 155e ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι.

Was aber besagt nun die 'Proportion'? Alle Stadien möglicher Erkenntnis, von der Eikasia bis zur Noesis, sind zugleich tmematisch geschieden und proportional gebunden[1]. Zwischen der scheinenden und der seienden Sphäre liegt der nach dem Principium contradictionis[2] gesetzte Schnitt, sofern das Wissen vom Sein sich selber als das dem Wissen um die Erscheinungen gegenüber grundsätzlich Andere weiß. Gerade deswegen aber sind nun die Erscheinungen auf die Seinsformen beziehbar geworden; denn dasselbe Denken, welches das Eidos-Eidolon-Verhältnis als Bruch setzt, setzt es zugleich als Relation, als Teilhabe des Niederen am Höheren, und hiermit ist der Weg zur proportionalen Bindung erschlossen: Wer die Kluft zwischen der denknotwendigen Idee der Gleichheit und sinnlichen, nur 'scheinbar' gleichen Dingen wahrhaft eingesehen hat, der erkennt zugleich, daß eben jenes scheinbare Gleichsein der Dinge nur durch Bezug auf die Idee wahrer 'Gleichheit' ermöglicht ist, d. h. daß es durch Methexis für die Erkenntnis 'gerettet' ist. Die Methexis ist also nie von unten her zu begreifen, immer nur von oben, vom reinen Denken her. Daher ist Teilhabe auch nicht vorstellbar, sondern immer nur denkbar, und alle Ausdrücke für das Wesen der Methexis bleiben in der Sphäre sinnbildlicher Symbolik. Wie es zum Sein des Hellen gehört, daß Schatten entstehen, so zum Sein des Seienden, daß Erscheinungen entstehen. Die Methexis ist also verliehen; sie ist, um dem Werdenden ein Seinsmoment zu geben und um der Erkenntnis im Sinnlichen einen Ansatz zu gewähren, als eine Gabe uns geschenkt und zwar von Gott, vom Guten selber. (Daher ist auch das künstliche Feuer in der Höhle ein Ableger der Sonne; wie die empirische Kausalität ein bloßes Derivat der metaphysischen ist[3].) Wie ein Gegenstand

[1] Schon durch den Begriff der Proportion im genuin-Platonischen Sinne ist (eben für den genuinen Platonismus) das ganze Pseudo-Argument vom τρίτος ἄνθρωπος erledigt.

[2] Vgl. Resp. 436a, 439b. Dazu meinen Aufsatz Der histor. Ursprung des S. v. W., Jahresber. d. Philol. Vereins XXXXIX, 1923, S. 1ff.

[3] Quelle vieler Mißverständnisse Resp. 508b: daß das göttlich Gute die Sonne als ἀνάλογον ἑαυτῷ ἐγέννησεν. Man darf weder γεννᾶν pressen noch ἀνάλογον übersehen. Die ἀναλογία ist eben die Gabe Gottes, und durch sie ist Methexis möglich. Der ganze Begriff der göttlichen Causa existentialis ist bei Platon nicht substantial, sondern funktional gedacht. Daß Gott der Grund des gut-Seienden ist, bedeutet: er schenkt die Partizipation. Dies legitimiert in der Mythopoiie den Begriff des Demiurgen (nicht den Gott der biblischen Genesis). Zum Begriffe der Analogie zwischen aisthetischer und noetischer Welt ist zu bedenken, daß nach der Darstellung der Politeia im

nicht durch eigene Kraft, sondern durch Vermittlung der Sonne Schatten wirft, so kann das Eidos sein Eidolon nur durch die Gott zu verdankende Methexis setzen. Wie die Sonne erstens den Gegenstand selber sichtbar macht, zweitens seinen Schatten erzeugt, so ist Gott der Spender der Methexis sowohl im ontologischen wie im erkenntnistheoretischen[1] Sinne. Deshalb stellt Platon die Gottesidee außerhalb jener Proportion, von der wir oben gehandelt haben. Gott ist in die Proportion nicht hineinzubannen, weil er selber ihr Stifter ist.

Platon macht dies sowohl im Linien- wie im Höhlengleichnis deutlich. Das Liniengleichnis läßt unser Denken zwar von der Eikasia bis zur Noesis in methodischer Stetigkeit sich entwickeln; über die noetische Erkenntnis der Ideen hinaus aber zum Begreifen Gottes ist noch ein besonderer und eigenartiger Sprung, ‘denn[2] die Seele kann über ihre Voraussetzungen (Ideen) in der Richtung nach oben nicht hinaus’, sondern kann nur versuchen, anstatt in begrifflicher in sinnbildlicher Weise sich der Gottesidee zu nähern. Ist sie aber bis zu ihr vorgedrungen, dann kann sie sich fest an sie halten, um von ihr stetig hinabzusteigen in den Bereich des Denkbaren und von ihm aus in den des Wahrnehmbaren. Und entsprechend ist auch im Höhlengleichnis die Ideensonne als letztes und überrationales Ziel der Erkenntnis noch jenseits der zweimal zwei Phasen des aus Dunkel und Gebundenheit in Licht und Freiheit führenden Weges: Denn wer bis zur Dialektik vorgedrungen ist, wer das unwandelbare System der Ideensterne in der Ordnung, Gruppierung, Bewegung ihrer individuellen Einheiten und Ganzheiten zum Gegenstand seines Denkens macht, der hat zwar den Blick seiner Erkenntnis in der nur für den Philosophen charakteristischen Weise nach ‘oben’ gerichtet, aber er gleicht dem Menschen, der nur den ‘nächtlichen’ Himmel beobachtet. Während das Sinnendasein in der Höhle geistigen Tod bedeutet und erst nach Entfesselung die fortschreitende Empirie

---

phänomenalen Bereich sich die ganze Struktur des Übersinnlichen spiegelt. Die uns verliehene Sichtweite vom gespiegelten Ding bis zum Tagesgestirn reicht zur Strukturfindung des Unbedingten aus, wofern methodisches Denken die Schnitte richtig legt.

[1] Hierbei ist für Platon maßgebend der Vernunftcharakter der menschlichen Sprache: Wir können das Vielerlei der Sinnendinge nur ‘erkennen’, wofern wir es nach der jeweiligen Einheit der Sache ‘benennen’. Daher der bald göttliche, bald menschliche Charakter des Namengebers im Kratylos.

[2] Resp. VI, 511a.

erste Zeichen sich regender geistiger Aktivität verrät, ist die Erkenntnis draußen lebendig geworden; aber solange sie (dianoetisch) noch am Boden haftet, träumt[1] sie; erst der die Richtung zum ewigen Firmament nehmende Dialektiker ist wach. Aber wiederum ist es noch etwas grundsätzlich anderes, 'am Tage' gen Himmel zu blicken und die Sonne selber zu sehen. Sonne und Sterne walten am selben Himmel, wie Gott und die Ideen am selben Firmament des Absoluten; ja die Sterne erhalten ihre Ordnung nur von der ihre Gruppen durchwandernden Sonne, wie die Ideen ihre Gruppierung nur durch ihre verschiedengestaltige Beziehung zum Guten-an-sich erhalten. Aber das 'Gute-an-sich' als königliche Idee des Lebens ist von den übrigen Ideen noch so geschieden wie das Tagesgestirn von den nächtlichen. Daher ist zwar 'die dialektische Methode die einzige, die auf diesem Wege, die bloßen Voraussetzungen aufhebend, zum Anfang selbst vordringt, um ihn sicherzustellen; und das wahrhaft in einem Brei von Barbarei begrabene Auge der Seele zieht sie mit sanftem Druck zum Licht und führt es aufwärts, wobei sie sich für die Seelenumwandlung der Mithilfe und Mitarbeit derjenigen Fächer bedient, die wir durchgegangen sind[2]'. Aber 'wer die Idee des Guten logisch (τῷ λόγῳ) nicht so bestimmen kann, daß er sie von allen anderen absondert und wie in der Schlacht, sich durch alle Widerstände hindurchschlägt . . ., von dem werden wir sagen, daß er das jetzige Leben verträumt und verschläft, und ehe er noch hier aufgewacht ist, in die Unterwelt gelangt, um da in endgültigen Schlaf zu versinken[3]'.

Fassen wir alles zusammen, so ist Platons Lehre folgendermaßen zu fixieren: Das göttlich Gute hat nicht, wie in den meisten anderen metaphysischen Weltanschauungen, ein böses Prinzip als Widerpart gegen sich, sondern es hat die Ideen als das reine Sein ewig um sich[4]; und die Sphäre der Erscheinungen muß als

---

[1] Resp. VII, 533c.

[2] Resp. VII, 533d.

[3] Resp. VII, 534c.

[4] Diese grundlegende Tatsache ist, soviel ich sehe, in der ganzen modernen Literatur zu Platon ignoriert, auch in der zuverlässigsten, der englischen. Gerade dies aber war der Punkt, der allen späteren Platonismen ihr Problem gab. — Daß das reine Gute das Göttliche und metaphysisch Demiurgische sei, mußte den Griechen als Paradoxie erscheinen, denn ihre positive Religion gab dafür keinen Anhalt. Auch die Ideen tragen für das in griechischer Überlieferung wurzelnde Bewußtsein paradoxen Charakter, daher erscheint 'den Vielen' das Leben in der Idee lächerlich (vgl. die Schilderung der Vita con-

seiend oder als nichtseiend bezeichnet werden, je nachdem ihr Werden als Teilhabe am echten Sein legitimierbar ist oder nicht[1]. Dem Platonischen Schema der drei Bereiche liegt deutlich die Vereinigung zweier prinzipieller Auffassungen zugrunde: erstens daß alles Weltliche zu Gott im Verhältnis der Existenz zu ihrem Grunde steht, zweitens daß alles Sinnliche zum Sein im Verhältnis des Eidolon zum Eidos steht. Die Vereinung beider Motive liegt im Begriff der Methexis; dieser Begriff postuliert erstens das, was teilhat, zweitens das, woran es teilhat, drittens das, was die Teilhabe ermöglicht.

## III.

In unlöslichem Zusammenhange mit den besprochenen drei Grundbegriffen Gott, Ideenbereich, Erscheinungswelt steht bei Platon das Problem der Seele. Wie ist das Psychische zu bestimmen? Sicherlich nicht so, als wäre Seele eine Wesenheit, die entweder einer jener drei Grundpositionen gleichzusetzen, oder die als vierte zwischen oder außer ihnen selbständig anzunehmen wäre; sondern mit jenen drei früheren Positionen sind die einzig gesicherten Ausgangspunkte des Philosophierens für Platon erschöpft[2]. Seine Lehre ruhte nicht weniger prinzipiell auf der These, daß es nur erstens Gott, zweitens das Seiende, drittens Erscheinungen gibt, als etwa der gleichzeitige abderitische Materialismus auf der entgegengesetzten These ruhte, daß es nur erstens den leeren Raum, zweitens die Atome und drittens die Ortsbewegung gebe. Unter 'Seele' aber ist bei Platon etwas zu verstehen, das es grundsätzlich in allen drei von ihm angenommenen Bereichen geben muß. Erstens hat das Psychische seine Stätte im Bereich der Phänomene. Es gibt nach dem Theaetet psychisch-Phänomenales auf dem ganz gleichen Niveau, wie es körperlich-Phänomenales gibt; für beide hat Heraklit die selbe Regel des Verströmens festgestellt. Zwei-

templativa im Theaet. 174 aff.). Hingegen Platon hat beansprucht, durch seine Lehre von den Ideen und vom Guten der Vorstellung vom olympischen Götterhimmel und vom König der Götter erst den wahren Sinn zu geben. Hierzu konnte ihm als Mittel der Symbolik der göttliche Charakter der Gestirne dienen.

[1] Eine Krankheit 'ist' z. B. das, als was sie uns 'erscheint', Parmen. 130 d; die Gesundheit aber setzt, wie schon der Gorgias lehrte, eine Idee voraus.

[2] Ebenso wenig wie das Seelische gehört das Körperliche für Platon zu den Konstituentien der drei Grundbereiche, auch im Phaidon werden Ideen-

tens, den Ideen ist Beseeltheit zuzusprechen. Sind sie die Objekte unserer reinen Denkerkenntnis, so ist damit nicht gesagt, daß sie nicht auch selber Subjekte wären[1]: Als vollkommen-Seiendes müssen sie selber vernünftig sein, also Seele haben, denn 'von allem Seienden kann allein die Seele als dasjenige bezeichnet werden, dem der Besitz vernünftiger Einsicht zukommt'[2]. Haben die Ideen Seele, so muß der Seelenbegriff so gedacht werden, daß er in der ideellen Sphäre nichts zu tun hat mit dem kreatürlichen Psychischen, in welchem der Ursprung liegt von der Spaltung in Gut und Böse, in Wahr und Falsch; sondern für die Ideen ist das Moment der Beseeltheit nur eines unter den anderen Zeichen ihrer Vollkommenheit. In diesem Sinne darf schließlich sogar der Gottesidee die Beseeltheit nicht abgesprochen werden. Gott ist zwar noch jenseits des Seins und des noetischen Denkens, aber nicht in dem Sinne, daß ihm Sein und Vernunft mangeln, sondern daß sie ihm in einer dialektisch nicht mehr erfaßbaren Weise zur Verfügung stehen[3].

Eignet so allen drei Bereichen Seelisches in irgendeiner Weise, so ist die kreatürliche Seele dadurch charakterisiert, daß die drei Bereiche sämtlich für ihre Wesensbestimmung in Betracht kommen. Der menschlichen Seele wohnt erstens Gottes Wirkung inne als das ihr eingeborene Gute, zweitens liefern ihr die Ideen die Bedingungen ihrer Erkenntnis des Wahren, und drittens beherrschen die Erscheinungen von Haus aus das ganze Gebiet ihrer sensitiven und emotionalen Existenz. In diesem Sinne kann also der kreatürlichen Seele von Platon der Charakter von etwas gleichsam 'Zusammengesetztem', also Teilbarem, zugesprochen

welt und Erscheinungswelt durch Seele und Körper nicht etwa adäquat, sondern nur relativ vertreten. Erst nachdem im Timaios der Weltbegriff eingeführt und die Totalität der Erscheinungen konstituiert ist, werden Körperwelt und Weltseele mythopoietisch als Inbegriffe bestimmter Seinsformen verwendet. Daher ist es verfehlt, Platons Dualismus zwischen Idee und Erscheinung gar von dem Dualismus zwischen Seele und Leib herleiten zu wollen; vielmehr wurde der Ideenbereich nicht zum mindesten gerade deshalb von Platon postuliert, weil er entdeckte, daß die Philosophie mit den beiden Bereichen des Psychischen und Physischen nicht auskommen könne, da beide noch letzter Realität ermangeln. Hierauf beruht die ganze Schärfe des Gegensatzes zu Protagoras.

[1] Vgl. Soph. 249a.

[2] Tim. 46d.

[3] Deshalb können ihm mythopoietisch Eigenschaften wie Neidlosigkeit, Fürsorglichkeit, Freudigkeit zugesprochen werden, Phaedr. 247a, Legg. pass.

werden. Es wäre nach Platonischen Voraussetzungen ganz unmöglich, den Begriff der Seele etwa definitorisch[1] nach Art oder Grad einer Seinsstufe zu bestimmen, die dem Psychischen als solchem von Natur eigne; sondern was zu 'bestimmen' ist an der Seele, das ist lediglich erstens ihr jeweiliges Verhältnis zu den Phantasmen, zu den Ideen und zu Gott, und zweitens ihre Aufgabe, aus diesem Verhältnis unter 'Mühen und Schwierigkeiten', durch 'Leiden und Zeitaufwand' einen 'Weg' zu gestalten[2], auf dem sie sich von den Phantasmen und Idolen abwendet, nach grundsätzlicher Umwandlung ihrer Beschaffenheit die Ideale nicht mehr aus der Empirie abstrahiert, sondern sie durch Ausdenken des jedesmal Besten erzeugt[3], und auf diese Weise ihr eidologisches Denken durch das göttlich Gute geleitet sein läßt. Die Seele 'ist' weder Erscheinung noch Idee noch Gott, und sie kann auch keines von den dreien wirklich werden. Aber es ist erstens wörtlich zu nehmen, daß 'in' ihr Erscheinungen sind; alles, was der Seele bloß 'scheint', ist psychisches 'Phänomen' und trägt für Platon wie für Protagoras den Charakter des subjektiven und am Einzelmenschen haftenden psychischen Aktes[4]. Und es ist zweitens zu beachten, daß und in welchem Sinne Ideen 'in' der Seele sind, nicht etwa als psychisch wirkende Kräfte, sondern als diejenigen noetischen Momente, mit denen das nicht aus Sinnesempfindung stammende, sondern nur aus Anlaß ihrer selbständig beginnende Denken apriorisch anhebt. (Dieselbe Sinnesempfindung ist z. B. für die Aufnahme des Schweren und des Leichten befugt, aber die Empfindung gibt der Seele keine 'Kunde', welches die Bedeutung des Schweren und des Leichten sei, und ob ein Schweres Eins oder Zwei sei, und in welchem Maße es schwer sei, und was das Mehr und Minder, der Gegensatz und die Verschiedenheit bedeute. Bei solcher Sachlage der Empfindungsvermögen muß die Seele die Vernunft zu Hilfe rufen, die im Gegensatz zur Empfindung Begriffliches trennt und verbindet und so, auf Ideen der Relation und des Maßes sich stützend, zu eigener und unsinnlicher Erkenntnis

[1] In diesem Sinne definitorisch konnte Aristoteles in der Psychologie verfahren, aber nicht Platon. De an. 408b 13: die Seele etwas, was ist, nicht was wird.

[2] Die Seele ist das, was jeden zu dem macht, was er ist, vgl. Legg. XII, 959a. Über Weg und Leiden vgl. u. a. Soph. 234d.

[3] Zum Begriff des wahren Ideals Resp. 484c.

[4] Vgl. Theaet. 152cff.

gelangt[1]. Und drittens, auch das göttlich-Gute ist 'in' der Seele, aber weder als Wesensteil Gottes noch als seine bloße Abschattung, sondern als die der Seele zutiefst eignende Funktion, 'eine Art eigener, einheitlicher Gestalt[2]' zu sein. Die vernünftige Seele erhebt sich über das Gewoge des sinnlichen, ununterscheidbaren Gemenges innerhalb und außerhalb ihrer selbst, indem sie auf begrifflichem Wege 'Einheiten' stiftet; das aber vermag sie nur deshalb, weil in ihr selber letztlich 'eine Art Einsheit' als das ihr eingeborene Gute[3] ist; auf dieser Funktion beruht ihr Vermögen, tmematischen Abstand zu nehmen vom Sinnlichen, aktive Teilhabe am Sein durch eigenes Bemühen der Vernunft zu erarbeiten, und jene 'Wege' zurückzulegen, deren schmerzhafte Sehnsucht nach dem Schönen das Symposion, deren systematische Fortschritte zum Guten hin das Höhlengleichnis beschreibt. So kann die Seele bestimmt werden als das, was im Reiche der γένεσις das Vermögen des 'Werdens zum Sein hin', die Freiheit des Ja und Nein zu den Werten besitzt, als das, was nicht nur Bewegung[4] 'hat', sondern was selber Bewegung sein soll[5].

[1] Resp. 524a.

[2] Theaet. 184d.

[3] Diesen Ausdruck halte ich für legitim, wenn auch nicht für wörtlich zu belegen. Die μία τις ἰδέα ψυχῆς könnte mit demselben Recht das ἔμφυτον ἀγαθόν des Menschen genannt werden, wie es ein ἔμφυτον κακόν der Seele gibt Resp. 610a. Die Vernunft ist die Hauptfunktion der Seele, durch welche wir Teilhaber an der Wahrheit sind und Wissen erhalten; Wahrheit setzt sich nicht zusammen aus Einzelerkenntnissen, sondern ist 'Sein'. Wissen ist: Kenntnis haben von etwas durch Vernunft im Lichte der Wahrheit (Illuminationsmotiv nur metaphorisch; Aristoteles zitiert aus einem unbekannten Autor τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἀνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ Rhet. 1411b 12). Wenn etwas noch über Vernunft ist, so ist es Gott, welcher die Macht ist, welche die Vernunft zum Tun des Guten befähigt. Dies Tun der Vernunft aber ist nur möglich von ihrer begriffliche Ordnung stiftenden Einheitsfunktion aus. Daher ist diese Einheitsfunktion unser Bestes und ermöglicht das Heimischwerden im Ideenreich. — Es ist nach Platonischen Voraussetzungen selbstverständlich, daß das Gute und das Böse in der Seele nicht in gleichem Sinne 'eingeboren' sind. Sondern streng genommen ist nur das Gute eingeboren, wie (analog) dem Körper nur die Gesundheit. Wie aber mit dieser die Krankheit als Fehlform konkurriert, so wird das Gute zum Bösen, wenn die Seele falsch 'gewendet' wird. Erzieherisches τρέφειν muß immer zugleich ein στρέφειν sein, Besp. 518d. Der Begriff des ἔμφυτον ἀγαθόν in der Seele ist an dieser Stelle besonders deutlich: ἡ ἐνοῦσα ἑκάστου δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον. ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος.

[4] Wie bei Aristoteles De an. 413b 11.

[5] Legg. X, 891—895. In diesem Sinne sind auch Tim. 41d und

In dem 'Wege' liegt das Schicksal der menschlichen Seele beschlossen; und Aufschluß über dieses Schicksal ist zu erwarten nur aus der Einsicht in die Gefahren und in die Rettungen, die sich für die Seele aus dem Verbleiben in der abbildlichen und aus der Hinwendung zu der vorbildlichen Sphäre ergeben. Denn die Eikasia begnügt sich nicht, als primitiver Zustand des noch unkritischen Menschen zu existieren; sondern sie wirkt sich auch gefährlich aus als raffinierte Gaukelei einer Sophistik und Demagogie, die zu eigenem Vorteil der Wissenskrämer andere Menschen auf dieser primitiven Stufe zu erhalten und ihnen ein schmeichelndes Scheinwissen vorzutäuschen sucht. Die Partie Sophistes 233—236 zeigt ganz deutlich, daß Platon im Höhlengleichnis bei der Charakterisierung der Eikasia, des Zustandes einfacher Hinnahme sinnlicher Scheinbarkeit, an diese der Seele aus künstlich vorgemachtem Wissenstrug erwachsenen Gefahren gedacht hat. Denn Platon hat seine Schilderung der Höhle so eingerichtet, daß der auf unterster Erkenntnisstufe uns beherrschende Trug sinnlicher Eindrücke den aufmerksamen Leser an die gerade damals aufkommende[1], in Platons Augen sinnestäuschende Technik der perspektivischen Kunst der Kulissenmaler (σκηνογραφία) erinnern mußte; und diese Perspektivenmaler sind es, mit denen er durchgehend in seinen Dialogen die Sophisten vergleicht. Diese Maler können scheinbar 'mit Einer Kunst alles Beliebige hervorbringen'; sie arbeiten — besonders wenn sie ihre σκιαγραφία in den Dienst der σκηνογραφία stellen — enorm leicht und schnell; sie bringen Phantasmen hervor, die nur auf den Fernstehenden wirken, ja ihm eine Einheit vortäuschen, während dem Nähertretenden das Ganze sich in nichtigen Trug auflöst. M. a. W., sie verwenden etwas zu merkantilen Zwecken, was an sich eine 'anmutige Art von Scherz' ist, nämlich durch eine Nachahmungskunst ein Allkönnen vorzutäuschen. Zur gleichen Zunft der Gaukler aber gehört der Sophist, der gar nichts weiter ist als ein perspektivisch

Legg. 899 b zu verstehen, wo Seelen auf den Gestirnen 'gleichsam wie auf Wagen' sitzen und die geordnete Bewegung der Himmelskörper lenkend das Muster sichtbarer Vollkommenheit geben. Platon betont auch da, daß er über die Natur der Seele nichts aussagen wolle, nur eben dies, daß ohne Seele kein vollkommenes Werden in Erscheinung treten könne. — Über die drei Bereiche und den Aufstieg der Seele s. Resp. 517 b.

[1] Vgl. E. Pfuhl, Apollodoros ὁ σκιαγράφος, Jahrb. d. Deutschen Arch. Inst. XXV, 1910, S. 12ff.

arbeitender Kulissenmaler auf der trügerischen Bühne des öffentlichen Lebens, nur daß er ‘seine Bilder durch Worte hervorzaubert’, unter dem Schein, sie seien Wahrheit. Er ist der gleiche Allwisser und Tausendkünstler; auch er kennt nur Ein Universalverfahren; er arbeitet, das Kleine groß, das Große klein darstellend, ebenso leicht und schnell, ohne für seinen Logos die Schule des Leidens zu kennen; er verlangt, daß die Kunden von seinen Produkten gleich weiten Abstand bewahren; er verwendet seinen Trug, statt zum spielerischen Zwecke unterhaltenden Scherzes, ebenso raffiniert zugunsten seines einträglichen Gewerbes; er betreibt dieselbe ‘Unmöglichkeit’. Mit all dem hat Platon die Eikasia nicht nur als etwas Vorläufiges, sondern als etwas für den phänomenalen Bereich Charakteristisches, in sich Verlogenes und dadurch die Seele in wachsendem Maße Gefährdendes beschrieben. Der ganze Sinn seiner Ausführungen aber liegt darin, daß wir innewerden sollen, was seelisches ‘Leben’ sein soll und sein kann: Ein Weg, in dessen Verfolg erstens das psychisch-Phantasmatische grundsätzlich seiner beherrschenden Funktion beraubt und zu der dienenden Rolle des Körperlichen verurteilt wird; zweitens die dadurch in der Seele von Versklavung befreite Vernunft im Noetischen ihre eigenen Wurzeln und Stützpunkte findet; und schließlich drittens das wahre Selbst der Seele den Weg von den μαθήματα zum μέγιστον μάθημα[1] findet. Daher liegt in den Abwendungen und Umkehrungen, in dem mühevollen Lernen und den schmerzhaften Gewöhnungen das, was wahrhaft und allein ‘Leben’ der Seele zu nennen ist. Und in diesem Sinne kennt der Platonische Logos nicht nur die grundsätzlich freudige Eudämonie des Sokratischen, der das Gute weiß, es folglich tut und demgemäß glücklich ist; sondern der Platonische Logos weiß auch, daß die Loslösung von den Idolen schmerzhaft, die Abwendung von der Erscheinungswelt leidvoll, das Heimischwerden im Sein nur schrittweise erreichbar ist, und vor allem, daß nach erreichtem Ziel die Rückkehr in die Höhle zur Rettung der anderen geboten ist, wobei der Zweifel bleibt, ob diese Rettung den Geretteten und dem Retter selbst zum Nutzen ausschlägt. Man darf daher den genuinen Platonismus weder als untragisch-optimistisch noch als orphisch-pessimistisch bezeichnen. Wie neben dem Gastmahl mit dem lebenden Sokrates der Phaidon mit dem sterbenden steht, wie Komödie und Tragödie Sache desselben Dichters sind und ihre Koinzidenz in einer Tiefe haben, die

[1] Resp. VI, 505a.

jenseits solcher Alternativen liegt[1], so ist der nach Platon gesollte Weg der Seele zwar durch das Ziel des 'Guten' ein grundsätzlich glückseliger Weg; aber er kennt nicht nur die Wonne des philosophischen 'Enthusiasmus', sondern gerade wegen seiner auch die Schule des Leidens und er verneint die Lust als leitendes Prinzip.

## IV.

Alle Mystik[2] des Abendlandes unterscheidet eine dreifache Welt, die sinnliche, die geistige und die göttliche, und ihnen entsprechend eine dreifache Art des Erkennens, die sensitive, die rationale und die intelligible; für die Seele aber gilt es, von der niederen Art stufenweise zur höheren aufzusteigen und damit die Vorbereitung zu vollziehen, daß die intelligible Schau in einem Aufgehen unserer Seele im Absoluten kulminieren, und uns in dieser Einung mit Gott unsern Vollendungszustand erreichen lassen kann. Alle Mystik dieser Art glaubte, in Platons Lehre ihren Ahn und Eideshelfer zu haben[3]. Seitdem die Philosophiegeschichte kritisch geworden ist, versucht man nicht mehr, jenes Schema der Mystik unmittelbar auf Platon zurückzuführen, sondern richtiger auf die von Plotinos und Proklos dem Platonismus gegebene Spätform. Doch hiermit werden höchstens Daten gegeben und zwar nur sehr im Groben[4]; vor allem bleibt offen, worauf es für das tiefere philosophiegeschichtliche Verständnis ankommt: Von welcher Art und Tendenz war die Konversion, die der genuine

---

[1] Vgl. meine Ausführungen zu Burnets Platonismus im Gnomon V, 1919, S. 641 ff.

[2] Die vorliegende Abhandlung gibt in erweiterter Form den ersten Teil einer am 9. Januar 1932 der Akademie vorgelegten problemgeschichtlichen Untersuchung, die sich bis zur Visio Dei des Cusanus erstreckt. Nachdem hier die antiken Voraussetzungen der mittelalterlichen Unio mystica behandelt sind, bringt der Rest der Arbeit die christlichen Weiterbildungen. Er wird unter Beigabe einiger mystischer Texte später erscheinen.

[3] Das Konservative der Terminologie leistete Vorschub: αἴσθησις = sensatio, διάνοια = ratio, νόησις = intuitio. Allmählich wurde die εἰκασία zum Vermögen der 'Vorstellung' umgebildet und als imaginatio (gegen Platon) über die sensatio gestellt; die νόησις wurde zu intuitiver γνῶσις umgewandelt. Über die problemgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Transformation s. u. S. 97.

[4] Einen erfolgreichen Versuch, mit philologischen Mitteln die Schichten aufzuweisen, aus denen die Entwicklung zu Plotinos hin erfolgte, hat W. Theiler unternommen, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930 (Problemata I).

Platonismus systematisch durchmachen mußte, um scheinbar zu voller Mystik umgewandelt werden zu können?

Erinnern wir uns an Platons Tmematik, die sich selber durch die dihäretische Natur des Denkens begründet und gesichert wußte, so ist zunächst festzustellen, daß sich gegensätzlich zu ihr im Verlaufe weniger Generationen das Grundmotiv der philosophischen Systematik in Griechenland gänzlich geändert hat. Unter den neuen Philosophien, welche im Hellenismus entstanden, trugen diejenigen, welche im Laufe ihrer Entwicklung Anschluß an Platon suchten, deutlich das Gepräge eines neuen philosophischen Bedürfnisses an sich, welches zusammenhing mit dem Zeitcharakter der ganzen Epoche: dem politischen Zerfall Griechenlands, der religiösen Entwurzelung der Völker und dem aus der Philanthropie der griechischen Klassik erwachsenen und bald missionarisch sich ausbreitenden Bewußtsein einer übernationalen Solidarität alles Menschentums als solchen. Es war die Epoche entstehender Verinnerlichung des abendländischen Menschen in dem Sinne, daß das Innenleben des Menschen selber zum vornehmlichen Gegenstande des Interesses wurde. Der Mensch hatte darauf verzichten gelernt, seinen Halt und Ankergrund irgendwo außerhalb seiner selbst zu suchen, sei es im olympischen Götterhimmel, sei es in der vergotteten Polis. Er flüchtete jetzt von den Nöten der Umwelt ins Menschliche, in sein eigenes Innere; und daß er dies konnte, daß ein solch inneres Selbst inhalterfüllt, bewußt und personell geworden war, daß es ein 'Ich' gab[1], welches sich etwas zu sagen hatte und sich selber genügen wollte, dies war das Erbe der gesamten geistigen Kultur Griechenlands mit dem unendlichen Reichtum ihrer Bildungsgüter: Als der politische und religiöse Verfall eintrat, erstand das Bewußtsein des Ich wie der Phönix aus der Asche. Und dies Ich-Bewußtsein erstarkte noch besonders, als die Philosophie von den Römern mitübernommen wurde[2] und als das bewußte Mannestum dieses Vol-

[1] Bernhard Groethuysen, Philosophische Anthropologie (Handbuch der Philosophie Abt. III) Kap. 4: Die griechisch-römische Lebensphilosophie, die neue anthropologische Einstellung, Persönlichkeit.

[2] Als Ed. Zeller seinen Aufsatz über Religion und Philosophie bei den Römern schrieb (Vortr. und Abh. II, S. 93ff.), wurde dies Problem noch gar nicht gestreift. Vgl. jetzt Rich. Harder, Einbürgerung der Philosophie in Rom, Die Antike V, S. 291—316. Derselbe, Über Ciceros Somnium Scipionis, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse 6. Jahr, Heft 3, 1929. W. Capelle, Griechische Ethik und römischer Im-

kes, dem die Gründung des Rechtes auf Pflicht[1] aus seiner militärisch-politischen Vergangenheit her in Fleisch und Blut übergegangen war, nunmehr durch Philosophie angeleitet[2], der Mächtigkeit eines moralischen Innern bewußt wurde. Die Römer schufen der Philosophie nicht nur kraftvoll eine neue sprachliche Terminologie und eine literarische Kultur, die im besten Sinne der Popularisierung der Philosophie diente; sondern sie gaben vor allem durch ihre eigene Virtus der stoischen Pflichtenlehre die beste Interpretation in praxi und siedelten so die Philosophie, die bei ihnen stärker als bei den Griechen von der positiven Volksreligion losgelöst sein konnte, in neuartiger Weise in den Gemütern der

---

perialismus, Klio XXV, 1932, S. 86ff. Karl Meister, Die Tugenden der Römer, Heidelberger Universitätsreden Nr. 11. Besondere Förderung hat das Bild Senecas erfahren: E. Howald, Die Weltanschauung Senecas, N. Jahrb. 1915, S. 353—360. O. Regenbogen, Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas, Vortr. Bibl. Warburg VII, S. 167—218, namentl. Kap. 4. — Ulrich Knoche, Der Philosoph Seneca, Frankf. a. M. 1933, hat am Beispiel Senecas gezeigt, wie der römische Philosoph mit Bewußtsein die Aufgabe ergriff, als persönliches Exemplum die 'Idee' der Menschheit zu vertreten und dadurch die Würde des philosophischen Lehrers neu zu begründen. Im Einklang damit steht, daß auch geschichtlich weniger die römische Philosophie als Forschung gewirkt hat, denn die römischen Philosophen als Charaktere. Auch Wilamowitz in seinem Kaiser Marcus, Berlin 1931, stellt mit Recht seinen Helden nicht als Gelehrten, sondern als einen großen Charakter dar, dem die stoische Philosophie zur Religion geworden war. Bis zu Boethius geht die Reihe der Römer, die sokratisch starben. Wie auch für den Römer Lukrez der Epikureismus vor allem 'Epikurerlebnis' war, zeigt Otto Regenbogen, Lukrez, Neue Wege zur Antike II, 1, Leipz. 1932.

[1] Das Klassenwahlrecht im alten Rom beruhte auf dem Grade der Leistungen des Einzelnen für den Kriegsfall; die Leistung verbürgte aber dann auch das volle Recht, nicht wie in Athen die Abstammung von denen, die auf der Burg gewohnt hatten. Politeia bleibt eine 'Bürgerschaft' von Blutsverwandten, Respublica aber ist eine öffentliche und gemeinsame 'Sache', an der jeder, vermöge Pflichterfüllung, teilnehmen kann. Die Etymologie des Wortes Offizier spricht für sich selbst. Für das griechische Bewußtsein konnte das καθῆκον sittlich hinreichen, denn die hellenische Philosophie war spontan entstanden, und Griechen konnten in die Sphäre des griechischen καθῆκον hineinwachsen. Gerade aber weil die Philosophie in Rom nicht spontan entstanden, sondern eingewandert und aufgenommen war, konnte der Römer nicht in sie hineinwachsen, sondern bedurfte gesteigerter Erziehung für diesen Zweck. Das gab aller römischen Philosophie ihr Gepräge, besonders dem Begriff des Officium.

[2] Vgl. die Worte, welche Polybios 32, 10 zu Scipio Aemilianus spricht: ἐγὼ δὲ κἄν αὐτὸς ἡδέως σοι συνεπιδοίην ἐμαυτὸν καὶ συνεργὸς γενοίμην εἰς τὸ καὶ λέγειν τι καὶ πράττειν ἄξιον τῶν προγόνων.

Menschen an. Gleichermaßen gefördert durch die Erfahrung äußerer Nöte und innerer Kräfte drang in dem griechisch-gebildeten, römisch beherrschten Weltreich die Überzeugung tiefer als zuvor und immer weiter durch, daß die Menschheit nicht nur irgendein Teil des Kosmos, sondern ein nach dem Sinne des Ganzen zu Besonderem berufener Teil sei, daß sie aus einzelnen Ichen, aus personalen Selbsten bestehe. Und hiermit wurde die Bahn des Erfolges offen für den neuen Typus Philosophie, der Lehrgebäude schuf zu keinem anderen Zwecke als zu dem, systematisch den Weg zu zeigen, wie der 'Mensch' in seinem eigenen Selbst durch philosophische Zucht erstarken, sich da hinein zurückziehen und hier bis zum unverlierbaren Halt gelangen könne. Es handelte sich nicht mehr um Platonische 'Ideen', deren transzendentes Sein unserm ohne sie verströmenden Seelenleben Richtung, Halt und Ziele weist; sondern es handelte sich um die immanente Autarkie des Innenlebens, um die Vervollkommnung der Seele selber zu einer Art ideenhafter Form und Norm. Ist aber die Philosophie auf diesem Wege, so wird sie bald dahin tendieren, dies seelische Selbst zu vergotten; denn wo der letzte Halt, der unerschütterliche Grund ist, da muß Gott nahe und anwesend sein. Rücken aber Ich-Begriff und Gott-Begriff derart eng aneinander, so wird ein Weltbild bevorzugt werden, welches nicht mehr die methodischen Schnitte Platons duldet, sondern Kontinuität will, 'Syndesmos' vom obersten Sein bis zum untersten Werden. Das Prinzip heißt nun nicht mehr Reinheit der Methode, sondern Einheit des Weltbildes. Die Philosophie will nicht mehr im Ganzen Wissenschaft sein, alle einzelnen Wissenszweige in der Einheit einer krönenden Metaphysik gründen, durch Schärfe des theoretischen Denkens Rettung für das Staatsganze bringen und auf ihrem Gipfel in Religionsphilosophie münden; sondern Philosophie will nun unmittelbar die wahre Religion der Gebildeten in der Welt selber sein und zwar mit den Mitteln einer auf diesen Zweck eingestellten Theologie, Kosmologie und Anthropologie[1].

Wie stellt sich nunmehr in diesem neuen Typus der Philosophie das Problem Platons vom 'Einen und Vielen' dar? Soll

[1] Über das Verhältnis der Einzelwissenschaften zur Philosophie im hellenistischen Zeitalter vgl. W. Diltheys Biographisch-literarischen Grundriß der allgemeinen Geschichte d. Philos., 6. Aufl., S. 42ff., wo auf kürzestem Raum alles Wesentliche ausgesprochen ist.

Kontinuität herrschen vom höchsten Prinzip bis zum Einzelnen und Kleinsten, so wird gefordert werden müssen ‘Bindung’ des Einen und des Vielen in einem umgreifenden Ganzen. Auch Platons Idee des Guten war ein übergreifendes und umfassendes Prinzip gewesen: Leben und Tod mögen logisch und physisch einander entgegengesetzt sein, das göttlich-Gute war für Platon in dem Sinne zugleich die Idee des Lebens, daß Entstehen und Vergehen, Lebendiges und scheinbar Totes in göttlicher Obhut[1] gleichsam geborgen sind. Aber diese Allmacht des Guten beruhte nach Platons Voraussetzungen gerade auf seiner Supertranszendenz, auf dem überweltlichen, überseienden, überbegreiflichen Wesen Gottes, und auf der absoluten Selbständigkeit der Ideen, an deren Sein das Werdende durch Gott teilhaben kann. Im Hellenismus jedoch entstehen jetzt jene wirksamen philosophischen Lehrgebäude pantheistischer Prägung, welche aus Gott, Ideen und Welt einen großen geschlossenen, substantiellen Zusammenhang machen und dieser Ganzheit den organischen Charakter der Entwicklung des Einen ins Viele geben. Wir haben es zu tun mit drei Schulen des Hellenismus und der Kaiserzeit: mit der späteren Stoa, den Neupythagoreern und dem sogenannten neuen Platonismus. Allen dreien ist gemeinsam, daß sie sich zum Zwecke der Herstellung ihres organischen Weltbildes dieser Konversion des ursprünglichen Platonismus bedienen, die ich soeben angedeutet habe: Gott und Ideenreich werden irgendwie in Eins zusammengedacht; dieses Eine, ideell-Göttliche wird auch im Kreatürlichen als ihm irgendwie innewohnend und einwirkend vorausgesetzt, vorzüglich wesenhaft in der menschlichen Seele; und dies Ganze erhält den Charakter eines dreigestuften, substantiellen Kontinuums. Nun erst treten die Gottheit, die von ideellen Kräften durchwaltete Natur und die vernünftige Seele in eine derartige Beziehung zu einander, daß für ‘platonisierende’ Philosophien die Möglichkeit offen wird, sich in mystischer Richtung zu entwickeln, indem Gott als das begriffen wird, was nicht mehr Participatio am Sein schenkt, sondern was selber durch ‘Generatio’, ‘Explicatio’ oder ‘Emanatio’ in der Welt und in den Seelen west und Rückkehr zum Ursprung ermöglicht. Im Einzelnen führte dieser

[1] Das steht für den, der die Stelle im Zusammenhang des ganzen Dialoges liest, schon Phaed. 62d εὐλόγως ἔχει τὸ θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν.

konvertierte Platonismus jene drei Schulrichtungen zu drei besonderen Lehrauffassungen:

Erstens die *stoische* Richtung: Das ideell-Göttliche, jetzt heraklitisch Logos genannt, hat sich selbst aus Einheit zur Vielheit umgestaltet, indem es sich *ausgesamt* hat, und zwar dies in zweifacher Hinsicht: Einerseits ist es als regierendes Weltprinzip, d. h. als Inbegriff der Naturgesetzlichkeit, als Plan und Sinn durchgehender Regelmäßigkeit des Geschehens, in den materiellen Weltleib selber eingegangen und durchwaltet ihn ständig, so daß er dieser Ordnung auf Grund unverbrüchlicher Kausalität unterliegt[1]; und andererseits hat das Göttliche sich keimhaft, samenhaft bei der Weltschöpfung in die menschlichen Seelen hineingesenkt, um hier zu wirken, um in den Seelen zu persönlicher, aktiver, subjektiver Vernunft entwickelt zu werden und um so die Menschen dahin zu führen, daß sie in ihrem Gemeinschaftsleben einen zweiten Kosmos, eine Welt der Kultur, erschaffen. Die Keimkräfte des Logos sind also, kosmologisch betrachtet, als Formprinzipien dauernd im natürlichen Universum; anthropologisch betrachtet wirkten sie als etwas Göttliches, Ur-Anfängliches, platonisch gesprochen als reine Ideen, unserer faktischen Menschengeschichte voraus[2]. War nun der Logos demgemäß ursprünglich ungetrübt und hell in uns als Inbegriff aller jener Ideen, die wir verwirklichen sollen im moralischen und kulturellen Leben, und ist das Licht dieser Ideen erst im Laufe der Geschichte durch unsern schuldhaften Unverstand trübe geworden, so gilt es, die Flamme wieder zu läutern. Wer es vermag, erneuert das Göttliche in sich, wird Eins mit seinem Logos, ja er bewährt und bringt an den Tag, daß die Seele des Weisen von Haus aus gotthaft ist.

Fragen wir, wie diese pantheistische Philosophie der späteren Stoa[3], von einer bestimmten Phase ihres geschichtlichen Daseins an, Platonische Lehrstücke ihrem System einverleiben, ja sich als Fortbildnerin des Platonismus betrachten konnte, so fällt zunächst mehr

---

[1] In diesem Sinne sagt der Hymnus des Kleanthes:

Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν...
ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

[2] Vgl. Cicero, Tuscul. III, 1ff., und die von SCHMECKEL, Philos. d. mittl. Stoa, S. 257—263 benutzten Stellen aus Galenus De plac. Hippocr. et Platonis.

[3] Vgl. E. ZELLER[4], III, 1, S. 142f.

Gegensatz als Übereinstimmung auf. Die Platonische μέθεξις (participatio) ist unter der Wirkung des monistischen Grundmotivs gänzlich zur stoischen γένεσις (generatio) umgebildet. Diese Generatio ist allein vom göttlich-Einen her gesehen, die Participatio war vom ideell-Vielen her gesehen und war dem phänomenal-Mannigfaltigen verliehen. Die Participatio war mythopoietisch als Folge demiurgischer Creatio darstellbar; das Dogma von der Generatio hingegen kennt keinen Unterschied mehr zwischen Dialektik und Mythik. Participatio und Creatio belassen es beim Schnitt zwischen absoluter und relativer Sphäre, die Generatio hingegen macht aus beiden ein substantielles Kontinuum, wobei die Ideen den Charakter panentheistischer Immanenz annehmen. Im stoischen Bilde vom Weltganzen ist es vor allem der Begriff der substantiellen 'Bindung', der einen konstitutiven Charakter erhalten hat; und gerade an der Geschichte dieses Begriffes[1] sehen wir deutlich die Veränderung der philosophischen Denkform seit Aristoteles. Bindung war für Platon ein durchaus von der Mathematik her charakterisierter Begriff gewesen: Mathematik bindet Denkerkenntnis und Sinnesanschauung, sofern Mathematik von der einen bis zur andern reicht, an beiden teilhat, sowohl begriffliche wie anschauliche Momente benötigt; auch das Zahlensystem verbindet Ideen und Dinge, sofern es zwischen beiden steht, nämlich reines System ist wie jene, und andererseits Prinzip der Zählbarkeit für dieses. Platons[2] Begriff der Bindung setzte also die Tmematik voraus; er forderte nicht substantiale, sondern relationale Interpositionen[3] zwischen zwei für sich getrennten Bereichen. Seit Aristoteles aber,

---

[1] Vgl. Ueberweg-Praechter[12], S. 479—483.

[2] Weil Platon den Begriff der Bindung mathematisch faßt, wird für ihn die 'Proportion' zur Grundlage aller Bindung. Die Proportion stellt den reinen Fall von Tmema und Methexis dar. Indem sie gestattet, nicht nur den noetischen und aisthetischen Bereich in die Beziehung des Eidos-Eidolon-Verhältnisses zu bringen, sondern in jedem der beiden Bereiche dieses Verhältnis noch einmal zu setzen, Resp. 509dff., wird die Mathematik grundsätzlich konstitutiv für den Aufbau des Erkenntnisganzen.

[3] Hiernach ist m. E. Karl Gross, Der Aufbau der Systeme, Leipzig 1924, S. 175f., wo der Versuch gemacht wird, die formale Struktur des Platonismus verständlich zu machen, zu korrigieren. Es gibt für Platon nicht Stufen des Seins, sondern es gibt nur das Sein-Selbst und Stufen der Teilhabe an ihm. Ebenso gibt es nicht Stufen der Vernunft, sondern es gibt nur die dem reinen Sein verwandte Vernunft und gestufte Teilhabe der Erkenntnis an ihr. In beiden Fällen wird die Teilhabe ermöglicht durch die (im Sein und in der Vernunft ideell gegründete) Proportion.

dessen Kritik an Platons Ideenlehre gerade die Tmematik besonders betroffen hatte, war aus der Bindung ein bis in die Physik reichender Begriff geworden: Die Substanzen selber sind untereinander gebunden; schon die 'Elemente' lassen ihre Qualitäten faktisch ineinander übergehen, wie etwa Feuer und Luft durch das 'Warme' gebunden sind, Luft und Wasser durch das 'Feuchte', Wasser und Erde durch das 'Kalte', Erde und Feuer durch das 'Trockene'. Die Übernahme dieses Aristotelischen Lehrstücks[1] wurde für die Stoa eine Grundvoraussetzung, um das Ganze der Welt als einen in sich gebundenen Körper aufzufassen. Mit dem Prinzip der Bindung aber verknüpften nun die Stoiker späterhin das des Fortschritts, der Entwicklung von dem nur mit Passivität ausgestatteten Stein zur vegetativen Pflanze, von der Pflanze zum sensitiven Tier, vom Tier zum rationalen Menschen; und der Kosmos wurde schließlich zum Inbegriff des schlechthin umfassenden Ganzen, indem die Reihe des Unorganischen und Organischen in das Überorganische fortgeführt und demgemäß sogar das Göttliche in den Zusammenhang des Weltganzen einbezogen wurde. So ist das Universum als vollkommener Leib in allen seinen Teilen und Gliedern gebunden, ja die Bindung selbst ist das vernünftige und geistige Prinzip in ihm; der Mensch aber als höchstes irdisches Wesen und zugleich als unterstes gotthaftes vertritt den Begriff der Bindung in einer eigentümlichen und auszeichnenden Weise, d. h. für ihn wird die Verbindung von Welt und Gott zu seiner besonderen Berufung und Aufgabe. Zu diesem Zwecke hatte der Logos im Menschen besondere Formen angenommen. Ist der Logos[2] als Spermatikos überhaupt objektives Formungsprinzip für alle Dinggebilde, so ist seine Keimkraft, seine Generatio dem Menschen in noch tieferem Sinne eigen, sie ist ihm sogar als Subjekt immanent, so daß der Mensch das einzige Geschaffene ist, welches der schöpferischen Weltvernunft nicht nur dient, sondern sich in Einstimmigkeit mit ihrem Willen wissen kann. Im Ganzen genommen sind es also drei Umstände, welche für den Stoiker 'das Ganze' (τὸ πᾶν) zu einem in sich gebundenen Universum machen: erstens die physikalische Gesetzlichkeit, mag sie als Fatum oder als Sympatheia oder als Weltseele gefaßt werden; zweitens der genetische Fortschritt in der Entwicklung der Weltsubstanzen,

[1] Vgl. Ueberweg-Praechter, a. a. O.

[2] σπερματικός und γεννητικός, daher bürgerte sich (wie es scheint, erst in der Kaiserzeit) generatio als Terminus ein, nicht seminatio.

der zugleich eine stufenförmige Höherentwicklung des Erkenntnisorgans mit sich bringt; drittens die anthropologische Position, die sich in der Gottverbundenheit des leibhaftigen Menschen ausspricht.

Daß Platonische Lehrstücke, in dieses monistische System aufgenommen, eine grundsätzliche Verwandlung ihrer genuinen Motive erleiden müssen, ist deutlich. Der stoische Kosmos in der Vollendung seiner Totalität mag äußerlich an den Kosmos des Timaios erinnern, an das Weltganze, das auch von Platon ein 'sichtbarer Gott' genannt wurde. Dabei aber darf nicht übersehen werden, daß Platons Timaios auf eine Mythopoiie hinauswollte, welche nicht das 'absolute' Sein wissenschaftlich erfassen, sondern das Ganze des geschaffenen, 'gewordenen' Seins im Bilde deuten wollte; eine Leistung, deren wissenschaftlicher Wahrheitswert für Platon so weit hinter der Tmematik dialektischer Philosophie zurückbleibt wie zeitliches Werden hinter überzeitlichem Sein, während für den Stoiker sein organisch-substantieller Weltbegriff dogmatische Voraussetzung seines gesamten Philosophierens ist[1]. Das stoische Prinzip, das Göttliche als Uranfängliches an den Beginn des zeitlichen und geschichtlichen Werdens zu setzen, mag an Platons Prähistorie im Kritias oder sogar flüchtig an die Anamnesis erinnern; die Tatsache bleibt bestehen, daß es für diese Art des Platonismus erst der Konversion des Platonischen Apriori durch das Syndesmos-Motiv bedurft hatte, wobei der Ideenbereich zu etwas umgedacht werden mußte, was einstmals als faktische Geltung reiner Ideen auf Erden existent gewesen sein sollte, und wobei zweitens aus dem Ideenwissen unplatonisch ein im Menschen subjektiv werdender göttlicher Logos gemacht werden mußte.

Zweitens die Neupythagoreer: Die göttliche Einheit hat sich in die Vielheit entfaltet[2], wie die Eins in die Zahlenreihe. Die Eins ist das in sich selber absolut Bestimmte; mit der Zwei

---

[1] Im Sinne der berühmten Kosmodizee bei Plinius, Nat.-hist. II, 1 ff. Vgl. dazu Wilh. Kroll, Die Kosmologie des Plinius (Abh. der Schles. Gesellschaft für vaterländ. Cultur, Geisteswiss. Reihe, 3. Heft, 1930).

[2] Explicatio erscheint, wie auch Generatio, dem Worte nach in der Philosophie erst spät als eindeutiger Terminus. Zugrunde liegt die alte Bedeutung = evolvere, z. B. aciem. Dann die im Geiste noch unentwickelte Vorstellung zu klarem Bewußtsein entwickeln, Cic. De off. III, 19, 76. Schließlich das Eine zum Ganzen der Vielheit auseinanderfalten, vgl. Boethius, Cons. IV, S. 110 Z. 67 und 70 (Peiper).

beginnt die Tendenz, sich in einer Reihe[1] fortzusetzen, die bis ins Grenzenlose geht, denn unzählige Zahlen sind möglich. So ist die Eins das Prinzip der 'Bestimmtheit', die Zwei das der 'Unbestimmtheit'. Dennoch erhält sich die Eins in jeder folgenden Zahl, denn auch jede folgende Zahl ist wiederum Eine. In diesem Sinne ist die Welt Entfaltung aus Gottes Einsheit, daß er 'das Eine im Vielen' ist, das einheitlich Bleibende bei aller Abwandlung und Ausfaltung. Mit diesen Worten mag ganz allgemein bezeichnet sein, wie in dem pythagoreischen Begriffe der Explikation die mathematische Denkweise restlos bestimmend wurde. Im Einzelnen gingen die dogmatischen Richtungen des Pythagoreismus[2] verschiedene Wege. Durch Diogenes Laertius[3] lernen wir einen primitiven neupythagoreischen Monismus kennen, der aus der Einsheit als dem Kraftprinzip die unbestimmte Zweiheit als das Stoffprinzip hervorgehen ließ, aus beiden zusammen die Zahlenreihe, aus ihr die Punkte, denen dann stetig die Linien, Flächen, Figuren, Elemente, Körper folgen, so daß substantiell die Welt aus der Einheit hervorgegangen ist und durch mathematisches Stetigkeitsprinzip in sich gebunden bleibt. Ein zweiter Standpunkt ist mit dem Namen des Moderatus[4] verknüpft. Der Dualismus von Gott und Welt, von Einheit und Vielheit bleibt erhalten; und die Zahlen werden nicht verwendet, um das Substanzproblem zu lösen, sondern um eine symbolische Welterklärung zu liefern: Die Eins symbolisiert Einheit, Harmonie, Bestand, Gesetzmäßigkeit. Die Zwei Andersheit, Teilung, Verände-

---

[1] Über die Funktion der Eins in der antiken Mathematik s. J. Tropfke, Geschichte der Elementar-Mathematik in systematischer Darstellung I, 1902, S. 154f., der auch die wichtigsten Belege gibt. Die Eins ist Zahl (sc. ungerade) und ist doch nicht Zahl, da sie nicht (wie alle Zahlen der Reihe) zwei Nachbarzahlen besitzt. Als einzige bleibt sie, mit sich selber 'multipliziert', die selbe; wird aber 'explizit' zum Prinzip der Zahlenreihe (denn die Zahl ist σύστημα μονάδων Theo Smyrn. S. 18. 3 Hiller). Vgl. dazu Aristoteles Metaph. 1052b 21—1053b 3: γιγνώσκεται ἀριθμὸς ἅπας ἑνί ff.

[2] Das Wort zunächst nicht im Sinne einer 'Schule' zu verstehen, sondern am Ausgang des Hellenismus im Sinne 'eines Interesses der Öffentlichkeit oder der gebildeten Welt — bis etwa kaiserzeitliche Obskuranten sich zu pythagoreischen Schulhäuptern aufwarfen.' So Rich. Harder, Ocellus Lucanus (Neue Philolog. Unters. Heft 1, Berlin 1926), S. 149. Über die prinzipielle Bedeutung der ganzen Richtung s. E. Bickel, Inlocalitas. Zur neupythagoreischen Metaphysik. Kant-Festschr., Leipz. 1924.

[3] Diog. Laert. VIII, 25. Referat aus Alexandros Polyhistor. Dazu Ueberweg-Praechter[12], S. 517.

[4] Porphyrius, Vita Pythagorae 48—53.

rung. Die Drei als Prototyp von Anfang, Mitte und Ende symbolisiert die Vollkommenheit, usw. Für diesen Symbolismus verhält sich das Zahlensystem zur Welt wie die Buchstaben zu einem Wortkörper oder wie die mathematische Figur zu dem Gesetze, welches sie anschaulich machen soll. Eine dritte[1] Richtung verlegte die Zahlen als die urbildlichen Weltgedanken in die Gottheit; sie waren Musterbilder und Werkzeuge Gottes bei der Weltbildung, in ihnen ruht seither die Form und die Verknüpfung der Dinge, sie sind für uns die wahren Erkenntnisgründe, sofern wir durch sie den Plan der göttlichen Schöpfung arithmetisch zu lesen imstande sind. Mochten diese pythagoreischen Richtungen untereinander noch so stark differieren, sie schienen sowohl sich selber[2] als auch der spätantiken Tradition und noch den christlichen Vätern alle dem Platonismus ganz nahe geblieben zu sein. Wie bei Platon der Ideenbereich zwischen Gott und der Erscheinungswelt als das ewige Reich der Formen steht, so steht bei den Pythagoreern das Zahlensystem zwischen der Eins und der grenzenlosen Unbestimmtheit als das begriffliche Musterbild von Harmonie und Gesetzlichkeit des Vielen. Und wie bei Platon der Ideenbereich, so bildet bei den Pythagoreern das Zahlensystem den eigentlichen Gegenstand und das Ziel unserer Wahrerkenntnis. Und in der Tat steht Platons Bedeutung für den späteren Pythagoreismus ebenso außer Zweifel wie seine Abhängigkeit von dem früheren. Da die Platonische Idee 'Maß' ist, da sie ferner unwandelbare 'Einheit' (μονάς antik mit μένω verbunden) im Bereich der unbedingt bestimmten 'Vielheit' ist, so ist der Zusammenhang der Problematik von Ideenbegriff und Zahlbegriff von vornherein gegeben; und dieser Zusammenhang wurde für Platon selbst, infolge seines auf Dihärese gegründeten Denkens, je länger umso mehr derart innig, daß Platon als Greis eine Form von Ideenlehre vortragen konnte, in welcher Aristoteles Platonismus und Pythagoreismus nicht mehr unterscheiden zu brauchen glaubte. L. Robin, E. Frank, J. Stenzel[3] haben nacheinander in

---

[1] Nikomachos aus Gerosa, Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή.

[2] Vgl. Ueberweg-Praechter[12], S. 520.

[3] L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908. E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, erstmals Leipzig 1924. Dazu die wichtige Rezension über Stenzel von W. Jaeger, D. Lit.-Ztg. 1924, Sp. 2046ff.

drei bedeutenden Werken diese letzte Phase von Platons eigner Lehre auf Grund der Berichte des Aristoteles, seiner Kommentatoren und der spätantiken Mathematiker weitgehend rekonstruiert und durchleuchtet, so daß die früheren Versuche, Platons späteres Pythagoreisieren entweder aus der Greisenhaftigkeit des Denkers zu erklären oder es teils auf Mißverständnis des Aristoteles, teils auf Verderbnisse seiner Textüberlieferung zurückzuführen, von methodisch gesicherten Interpretationen abgelöst sind. Es muß nach der Aristotelischen Darstellung[1] als sicher gelten, daß der alte Platon für natürliche Dinge Ideen angenommen hat, denen er eine Art von Genesis zuschrieb, indem er sie aus den beiden στοιχεῖα des Einen und des Unbegrenzten entstehen ließ; ferner daß er diese Ideen wesentlich als Zahlen faßte, nicht zwar von Beschaffenheit der mathematischen, untereinander artgleichen und daher addierbaren Zahlenreihe, aber als Bereich 'idealer Zahlen', die untereinander qualitativ verschieden sind. Und schließlich, diese Idealzahlen streben einerseits sämtlich nach dem 'Einen' (ἐφίενται τοῦ ἑνός), und sie lassen andererseits aus sich die 'idealen Größen' derart hervorgehen, wie aus den mathematischen Zahlen die 'mathematischen Größen' hervorgehen. Dies ist jene späte Fassung der Ideenlehre, gegen welche Aristoteles vornehmlich ankämpfte, da seine philosophische Grundtendenz darauf gerichtet war, gegen Platon den reinen Formbegriff von allem Quantitativen radikal zu lösen; und es ist dieselbe Fassung der Ideenlehre, die der Pythagoreismus fortan rezipierte: Aber es wäre grundverkehrt anzunehmen, daß Platon durch seine letzten pythagoreisierenden Lösungsversuche die früheren systembildenden Positionen seiner Schriften habe desavouieren wollen. Einmal lag der Zusammenhang von Formbegriff und Zahlbegriff für Platon nicht erst in seiner Spätzeit, sondern von jeher im Wesen der Sache; zum andern zeugen noch der siebente Brief und die Gesetze[2] von der nie preisgegebenen, grundsätzlich tmematischen Methode[3], welche

[1] Zu vergleichen namentlich Metaph. 987b 12, 992a 20, 1036b 12, 1080b 21, 1087b 9, 1090b 20. Dazu Zeller[4] II, 1, S. 946—951.

[2] Ep. VII, 342aff. — Legg. 643b—645c, 803a—804b.

[3] In den Gesetzen nimmt die Tmematik die Form an: Gott, Seele, Leib. Das entspricht der Aufgabe des Gesetzgebers, der zum Schöpfer des Staates nur werden kann, wenn er die Seele zur Frömmigkeit gegen Gott erzieht. Wenn der Rang der Seele durch ihre Mittelstellung zwischen Gott und Leib bestimmt wird, so nicht deshalb, weil die Ideen preisgegeben wären, sondern weil die Seele das Organ ist, um im Dienste der Ideen ein gottgefälliges

Real-'Explikation' ausschließt; vor allem aber ist zu bedenken, daß jene Spätform des Platonismus, die wir fast nur aus Aristoteles kennen, am gewaltigen Ganzen des Platonischen Werkes gemessen, nur ein, wenn auch noch so fundamentales Einzel-Problem der Ideenlehre betrifft. Es ist das folgende: Wenn 'das Mathematische' für alle Dianoetik vorbildlich ist[1], wenn es gleichsam prototypisch die Mitte hält zwischen Begrifflichkeit und Sinnlichkeit, wenn alle deduktive Logik ihr Muster an der Mathematik, alle dihäretische Logik das ihre an der Zahlenlehre findet, wenn der Mathematik dergestalt eine einzigartige Zugkraft nach dem Sein hin zukommt (ἑλκτικὸν παντάπασι πρὸς οὐσίαν Resp. 523a), so bedarf dieser methodische Primat des Mathematischen einer besonderen Fundierung im Gefüge der ganzen Ideenlehre. Diese Aporie vornehmlich mußte Platon versuchen zu lösen, und der Versuch liegt vor in seinem Lehrstück von den Idealzahlen als den Erkenntniselementen für die natürlichen Objekte. Diese Idealzahlen mögen für ihn das unbedingte Muster abgegeben haben sowohl für die Ordnung im Ideenreich wie für ihre Erforschung[2]; daß aber die Kategorie des Quantums in der ganzen Ideenlehre alle anderen Gesichtspunkte schließlich verdrängt und die früheren Positionen, die gerade aus kategorialem Reichtum[3] stammten, kassiert habe, dies wäre ein Ungedanke[4], für den auch quellenmäßig jeder Anhalt fehlt. Der

Leben zu führen. Vgl. A. Weiher, Die metaphysischen Grundlagen der Platonischen Nomoi. Bayr. Bl. f. d. Gymn. Schulwesen 1934, S. 145f. Die entscheidende Stelle ist X, 897bff., sie zeigt deutlich, daß Seele prinzipiell für Platon blieb, was sie immer gewesen war: Organ der Entscheidung über den zu wählenden Weg.

[1] Resp. VI, 510c—511a; 524b.

[2] Hingegen 'entstehen' die natürlichen Objekte nicht aus Zahlen, sondern nach dem Timaios aus den fünf Elementarkörpern, auf welche die Methexis primär konzentriert ist.

[3] Schon die Beobachtung des sprachlichen Ausdrucks zeigt, daß für das Wesen des πέρας nicht nur das πόσον, sondern ebenso das ποῖον, πῶς, πῇ usw. für Platon Gegenstand der Forschung war. Die mathematische Methode prävaliert aus den beim Liniengleichnis angegebenen Gründen; aber das Quantum bleibt nur ein Gesichtspunkt neben anderen. Kennzeichnend z. B. Phileb. 17b: οὔθ' ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὔθ' ὅτι τὸ ἕν, ἀλλ' ὅτι πόσα τέ ἐστι καὶ ὁπόσα. Wer den ursprünglichen Platonismus als durch die Spätform von Platons Lehre aufgehoben betrachtet, gleicht denen, welche die Kritik der Urteilskraft für einen Beweis halten, daß Kant 'über die Positionen der beiden ersten Kritiken hinausgewachsen sei'.

[4] Gerade so verkehrt als wenn jemand sagen wollte, Platon habe früher ausschließlich politisch spekuliert, später ausschließlich mathematisch. Was

Formbegriff kann für denjenigen Denker, der immer nicht nur auf διαίρεσις und οὐσία, sondern zugleich auch auf ἀρετή und ὠφέλεια sein Forschen richtete, niemals im Zahlbegriff ganz aufgegangen sein. Hingegen muß die Explikationstheorie des Neupythagoreismus als eine Lehre angesehen werden, in welcher die grundsätzliche Position Platons, wie sie aus seinen eigenen Schriften einleuchtet, preisgegeben ist. Platons göttlich-Eines, nach dem Ganzen der Ideenlehre, nicht nur nach der Idealzahlenlehre betrachtet, 'entfaltet' sich weder zur bestimmten Vielheit der Ideen noch zur unbestimmten Vielheit der Phänomene, sondern es ist als das Absolut-Eine etwas grundsätzlich anderes als jedes πέρας und jedes ἄπειρον: es verleiht die (von Aristoteles stets verworfene) Methexis. Und auch das seelisch-Eine Platons ist kein komplizit-Eines, das sich in das psychisch-Mannigfaltige expliziert, sondern es ist Vernunftfunktion, welche Syllektik ermöglicht, also Dialektik voraussetzt. Bei den Pythagoreern aber ist der mathematisierende Denkstil so einseitig zum beherrschenden[1] geworden, wie in der Stoa der substantiierende. Ja die Struktur des Zahlensystems symbolisiert für den Pythagoreer sogar noch das höchste Prinzip, sie gibt zugleich das Fazit aller Ethik: Ziehe dich selber in deine letzte, tiefste Wesenseinheit zurück, da bist du Gott, da liegt das Göttliche eingefaltet als innere Form deiner phänomenalen Vielheit.

---

ihn zu dem machte, was er war und was ihn schließlich zum Lehrer aller anderen nach ihm werden ließ, war, wie es Robin richtig ausgedrückt hat (in La théorie Platonicienne de l'amour, Paris 1908) die Kraft seiner 'Synthesis', und zwar die, alle so verschiedenen Momente seines eigenen Philosophierens zur Totalität zu gestalten; die Späteren aber ergriffen alle nur Einzelnes von ihm. Gerade die Art, wie aus der Platonischen Synthesis der nachplatonische Syndesmos wurde, zeigt zwar die lückenlose Stetigkeit der hellenischen Denkentwicklung, zugleich aber die Preisgabe des Platonischen Prinzips, daß Philosophieren kein Abbilden der Objektwelt, sondern ein Ausgehen und Folgern vom Eigensein der Denkerkenntnis und von der Sicherheit ihrer Behauptungen her ist (Soph. 248, 249 περιειληφέναι τῷ λόγῳ τὸ ὄν). So ist denn in der Tat Platons Lehre von den Idealzahlen das Medium, durch welches der Platonismus hindurch mußte, um von Aristoteles transformiert, von den Pythagoreern rezipiert werden zu können; beides aber konnte nur geschehen, indem statt des ganzen Platon nur ein Lehrstück des alten Platon genommen wurde, und zwar in der Form, in der sehr bald die Schultradition es zum Erstarren brachte.

[1] Vgl. z. B. den bei Plotinos, Enn. VI, 6, 9, S. 396, Z. 19 (Müller) stehenden Satz pythagoreischen Ursprungs: τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλιγμένος ἀριθμός.

Drittens der Neuplatonismus: Dachte die Stoa das göttlich-Eine substantiell als Uranfängliches, welches sich selbst in die Vielheit hinaussäet; dachte der Pythagoreismus mathematisch das göttlich-Eine als Eingefaltetes, das sich in die Vielheit auseinanderfaltet, so denkt die Schule des Plotinos das göttlich-Eine emanatistisch als den ausströmenden Quell, aus dessen Einheit unaufhörlich die Fülle göttlichen Seins sich ergießt, oder als den Lichtquell, aus dessen Einheit unablässig die Helle ausstrahlt; m. a. W. das göttlich-Eine wird als die unendliche Fülle gedacht, welche Sein abgibt, ohne selber davon einzubüßen. Wie der Gebildete[1] durch Vortrag spirituell andern seine Bildung mitteilt, ohne dadurch selber an Bildung ärmer zu werden, so strahlt die göttliche Superabundanz unablässig Wesenheit aus; und diese ewige Ausstrahlung ist die Welt in der absteigenden Klimax ihrer Bestände. Dabei bleibt das göttlich-Eine selber von allen Phasen und Graden der Wirklichkeit, die aus ihm entstehen, geschieden und jenseits aller Beteiligung an ihnen; ganz im Gegensatz zu Platons demiurgischem ἀγαθόν, hingegen im Einklange mit der νόησις νοήσεως des Aristoteles. Plotins 'Eines' bleibt inaktiv, obwohl es der Quell aller Aktualität ist; es bleibt unverändert, obwohl es die Welt als das grundsätzlich Andere ewig hervorbringt. Wie Feuer Wärme ausstrahlt[2], Schnee Kälte, Blumen Düfte: wie jedes Ding eine Wirkung hervorbringt, die eine Art Abbild von ihm ist und dem Urbilde dennoch nichts nimmt, so geht aus Gott die Welt hervor, ohne daß Gott in die Welt übergeht[3]. Die Welt stammt 'notwendig' aus Gott, aber nicht aus derjenigen Notwendigkeit, die in Gottes eigenem Sein beschlossen ist, sondern aus derjenigen, mit welcher seine Substanz aus sich selbst heraus wirkt. So kann das Vollkommene Quelle sein für Existenzformen, die nicht vollkommen und dennoch dem Vollkommenen abbildlich ähnlich sind; so kann das Gute lediglich 'auf sich selber blicken' und dennoch Energien abgeben, die bis zur untersten Wirklichkeit reichen. 'Weit um es her leuchtet ein heller Glanz, während es selbst in sich verharrt, ebenso wie die Sonne von einem Strahlenkranze umgeben

---

1 Dies Bild ist wohl pythagoreischen Ursprungs (vgl. Jamblichus, Vit. Pythag. VIII, 42).

2 Plot., Enn. V, 1, 6, S. 147 Z. 27 (Müller). Vgl. damit Plat., Phaed. 103d.

3 Vgl. E. Caird, Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie (deutsch von H. Wilmanns), Halle 1909. S. 448.

ist, den sie unablässig erzeugt, obwohl sie selber unverändert bleibt[1]. Die Welt hat demgemäß erstens näher bei Gott verbliebene, zu zweit weiter von ihm entfernte und schließlich ganz weit von ihm weg liegende Teile. Gottes nächste Ausstrahlung ist der Bereich des reinen Geistes, welcher zwar das Abbild des Einen ist, aber bereits das Prinzip der Zweiheit, der Spaltung in Denkbewußtsein (νόησις) und Denkinhalt (ὕλη νοητική), in sich enthält: dieser Bereich ist die Gesamtheit der Ideen, welche als Subjekte reine Geisteskräfte des absoluten Bewußtseins, als Objekte reine Urbilder der Seinsformen, als wirkende Mächte die besonderen Ursachen des Geschehens sind. — Wie zum Einen der Geist, so verhält sich zum Geist die aus ihm emanierte Seele der Welt. Sie gehört von oben her noch zum Lichtreich und steht doch schon an der Grenze der Finsternis; sie hat noch die Natur des Einheitlichen, wodurch sie Abbild des Geistes ist, und doch auch schon die des Teilbaren, wodurch sie als gestaltende Kraft in den Weltleib eingehen kann. Und wie die Weltseele in den Weltleib, so strömt die aus ihr emanierte Einzelseele mit ihrem niederen Teile in den Einzelkörper ein, den sie aufbaut und als Stätte ihrer Wirksamkeit durchwaltet. So wird mit zunehmendem Abstand von Gott der Seinsgrad und Seinswert des Weltlichen immer geringer, je mehr das Sein ins Werden, das Allgemeine ins Besondere hinabsinkt, bis schließlich mit dem baren Stoffe die äußerste, schon verschwimmende Grenze erreicht wird: der Abglanz vom Ursprung ist nur noch so schwach, daß faktisch schon Dunkelheit herrscht, Gottes Lichtausstrahlung scheint in Finsternis verwandelt. Dies bedeutet, daß das sinkende Sein auf jener Stufe angelangt ist, die nur noch die Bestimmung der Bestimmungslosigkeit ermöglicht. War der Gottesbegriff in dem Sinne negativ gewesen, daß das Eine als das Unsagbare, über jede endliche Bestimmung Erhabene gedacht werden mußte, so besteht die Negativität der Materie in der absoluten Privation, in der Abwesenheit des Guten, die zugleich der Anfang des Bösen ist.

## V.

Dies sind die drei Hauptformen des konvertierten Platonismus der Spätantike in ihrer geschichtlichen Reihenfolge. Es liegt zutage, daß alle drei Begriffe, das Entkeimen, das Entfalten, das

[1] Enn. V, 1, 6 a. a. O. Z. 21.

Entquellen, wofern sie Mittel sein wollen, um das Problem des 'Einen und Vielen' zu lösen, am Maßstabe der Platonischen Dialektik gemessen Bastardbegriffe sind. Die ganze Entwicklung der Platonkonversion ist durch den von der Stoa eingeschlagenen Weg bestimmt; und die Stoa kommt auch in ihrer platonisierenden Phase, als nicht mehr Barbaren, sondern Hellenen die Schulrichtung bestimmen, nicht davon los, daß ihre historische Anfangsposition materialistisch gewesen war: Der 'Weltkörper' ist es, der vom göttlichen, aber gleichfalls körperlichen Pneuma durchdrungen wird. Daher entwickelt sich die ganze Begriffsbildung der Stoa und der ihr folgenden Richtungen an dem Kanon körperlich-substantieller Vorstellungen. Und diese Provenienz der ganzen hellenistischen Platonkonversion aus einer Dogmatik, die zuerst durch Physik, sodann durch Biologie hindurchgegangen war, wirkt bis auf den Neuplatonismus, indem die materialistische Generatio schließlich in spiritualistische Emanatio umschlägt, wobei für beide die mathematische Explicatio den Schein einer dialektischen Begriffsrechtfertigung zur Verfügung stellt. Indem so die Ideen als absoluter Seinsbereich aus dem Weltbilde verschwunden sind, ist auch die Methexis verschwunden; denn der tragende Gedanke Platons war gerade der gewesen, daß alles Existierende nicht nur durch Teilhabe am absolut Einen existiert, sondern auch durch Teilhabe an der bestimmten Vielheit absoluter Seinseinheiten. Wir werden später sehen, inwiefern jetzt erst, nachdem die Platonische Methexis preisgegeben ist, der Weg zur Mystik offen steht: Aussamung, Ausfaltung, Ausströmung (für welche Platon noch nicht einmal Wörter gehabt hatte) können begrifflich Hilfe leisten, um das Sehnen des Mystikers nach erneuerter 'Einung' mit dem Absoluten zu befriedigen; Platons Teilhabe aber in ihrem genuinen Sinne bildet für alle Unionstendenzen eine unüberwindbare Schranke. — Dennoch ist kein Zweifel, daß jene drei skizzierten Richtungen der spätantiken Philosophie ihre Art des Platonisierens und die Einverleibung Platonischer Lehrstücke in ihre Systeme für legitim hielten und den Maßstab der Dialektik für die Beurteilung des Wahrheitsgehaltes ihrer Dogmatik abgelehnt hätten. Denn am Zustandekommen des hellenistischen Weltbildes wirkten Kräfte mit, die sich in die Grenzen der Dialektik nicht einfangen lassen[1]. Jede der drei Richtungen hat ihre eigene

[1] Es ist mit dem Wesen einer Untersuchung wie der vorliegenden verbunden, daß die Epigonen klein erscheinen. Indessen, jede Epoche der

Literatur und Schulgeschichte gehabt, und zahlreiche Bruchstücke der Popularliteratur sind auf uns gekommen. Dennoch wissen wir streng genommen nicht des genaueren, wie und wo die platonisierenden Tendenzen dieser drei Schulformen im einzelnen entstanden sind. Nur dies ist zu sagen, daß der Anfang der Entwicklung damit gegeben war, daß die Stoa immer mehr ihre kynischen Elemente hinter sich ließ, heraklitische ausbildete und von der Logoslehre aus den Weg zu Platon suchte. An die stoische Richtung aber knüpften nicht nur die folgenden an, sondern alle drei gehen auch vielfach ineinander über, und zwar je später, umso mehr; und z. B. bei Plutarch, Plinius, Seneca, aber auch schon bei Cicero im Somnium Scipionis wirken gewisse Motive aller drei Richtungen wie Varianten Eines Themas. Und das sind sie auch in der Tat. Besonders die substantielle Aussamung des Einen oder seine numerische Ausfaltung oder sein inaktives Ausströmen werden, mindestens vom ersten vorchristlichen Jahrhundert an, immer mehr zu Spielarten einer und derselben Grundüberzeugung von der aus Gott selber stammenden gestuften Ordnung des Weltganzen; und die drei in ihren logisch-systematischen Prinzipien so heterogenen Richtungen werden, einander bundesgenössisch[1] stützend und peripatetische Einflüsse nicht nur mitverarbeitend, sondern im Tiefsten durch Aristoteles maßgebend bestimmt

Philosophie, in welcher das Bedürfnis nach Weltanschauung und Lebensgestaltung einerseits mit ursprünglicher Kraft neu durchbricht und dennoch andererseits die geschichtliche Kontinuität zu bewahren strebt, bringt zugleich einen philosophischen Fortschritt. Denn in der Philosophie besteht Fortschritt nicht nur in der Weiterentwicklung von Methoden, sondern ebenso sehr in der Neuentfaltung von Problemen. (Aus diesem Grunde ist jede philosophiegeschichtliche Untersuchung, im Gegensatz zu der literar-philologischen, zugleich ein systematisches Philosophieren in historischer Dimension: es handelt sich um ein Verstehen sachlicher Gründe für philosophischen Fortschritt.) Was der Hellenismus an kritischer Methode einbüßte, überholte er durch die elementare Kraft, mit der er das Ganze der Welt- und Lebensproblematik aufrollte, wofür die Synkretismen und Eklektizismen Mittel waren, die aus dem Wesen der Aufgabe folgten.

[1] Hierbei schied zunächst auf lange Zeit der (äußerlich erfolgreichste) Epikureismus aus derjenigen Entwicklung aus, welche für die Kulturgeschichte der Vernunft vorerst bestimmend wurde. Wie sich hingegen die Skepsis dem stoischen Dogmatismus amalgamieren ließ, zeigt Cicero; wie Aristoteles sich auf den Platonismus umformen ließ, zeigen die Kompendien nach Art des Albinos (vgl. Freudenthal, Hellen. Stud. III, 322ff.); Stoisches wird als pythagoreische Weisheit ausgegeben im Pinax des Kebes (vgl. R. E. XI, 1, Sp. 103).

(nämlich durch seinen Weltbegriff, seinen Gottesbegriff und seine Transformation des Platonischen Ideenbegriffs) zu Grundelementen jenes sogenannten Synkretismus[1], der zur Zeit des jungen Christentums die allgemeine Weltanschauung[2] in der gebildeten griechisch-römischen Welt ist. Dieses philosophische Dogma, daß Ein Absolutes, Göttliches das unbedingt maßgebende Prinzip ist, nach dem wir unser ganzes Weltbild und unseren Lebensweg einzurichten haben, und daß dieses Absolute, selber unbewegt bleibend, dennoch Bewegung mitteilt, d. h. durch Generation oder Explikation oder Emanation zunächst einen noch gottförmigen Bereich erster Dignität schafft, ein Ideenreich oder Zahlenreich oder Lichtreich, und daß durch dessen Vermittlung Gott in der Welt und in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer gesollten Gestaltungen wohnt, vor allem aber in uns selbst, indem das Göttliche in der Menschenvernunft als Funke glimmt, oder als geistiger Same in uns keimt, oder als tiefste Einheit in uns wirkt, diese Dogmatik ist es, die als

[1] Auf engem Raume gibt Martin Dibelius, Urchristentum und Kultur (Heidelberger Universitätsreden 2) einen umfassenden und scharfen Überblick. — Die größeren Werke, auch Wendlands Hellenistisch-Römische Kultur, lassen die Bedeutung der philosophischen Problematik und Systematik des Hellenismus für die Bildungsvoraussetzungen des frühen Christentums allzusehr vermissen. Kult- und literargeschichtliche Formanalysen sowie das Aufspüren orientalischer Einwirkungen auf die hellenistische Weltanschauung haben im letzten Menschenalter gewiß reiche Einsichten gebracht, aber sie scheinen Interesse und Blick für die in der Tiefe liegenden, dort wirkenden und in der christlichen Philosophie wirksam gebliebenen philosophisch-systematischen Faktoren fast verdrängt zu haben.

[2] Ed. Norden, Agnostos Theos, S. 230, schreibt: 'Wir haben uns eben viel mehr, als wir es gewohnt sind, in die Anschauung hineinzuleben, daß die mächtige Flutwelle, die sich im Christentum über den Okzident ergoß, sich dort mit Strömungen verband, die schon viel früher, ja wenn man will, seit dem Beginn des Kontakts der Nationen Platz gegriffen und die Fusion der Religionen und ihrer Dogmen vorbereitet hatten.' Meine Ausführungen möchten zeigen, welch starken Anteil gerade die philosophische Begriffsbildung der sogenannten platonischen Richtungen der hellenistischen Zeit an der Vorbereitung jener Fusion hatten. In der archaischen und der klassischen Zeit der griechischen Philosophie hatten die 'Schulen' dominiert; das allgemein Weltanschauliche war durch die Religion gegeben gewesen. Vom Hellenismus an gibt es jenseits aller Schulkontroversen in weiten Schichten der Gebildeten statt der Religion eine Art allgemein-philosophischer Gesinnung und Weltanschauung, welche, da aus Platonkonversion stammend, bis in die Diktion hinein mit Platonismen gefüllt ist. Vgl. die Wahl der Bilder, deren sich Paulus I. Kor. 13 bedient. (Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. IV, S. 58—73.)

Vermächtnis der Antike auf das Christentum und die Scholastik gewirkt[1] und der abendländischen Menschheit weit über das Mittelalter hinaus bis zu den Systemen des dogmatischen Rationalismus im 17. Jahrhundert das Gerüst der Metaphysik geliefert hat.

Gewirkt hat unmittelbar weder der echte, originale Platonismus mit seiner methodischen Tmematik und seinem Bestehen auf der Erkenntnis der ὄντως ὄντα; sein Motiv, zu sittlichen Zwecken das Wissen philosophisch zu legitimieren, wurde vielmehr gar nicht mehr verstanden. Noch hat das Christentum rein als solches, d. h. das Jesuserlebnis, das Ergriffenwerden vom Glauben an Jesus als eschatologische Heilsgestalt, unmittelbar auf den Geist und Gang der Philosophiegeschichte gewirkt. Auch jede der drei besprochenen Formen des konvertierten Platonismus hat, als einzelne und für sich genommen, nur eine begrenzte Schulwirkung gehabt. Hingegen die in allen dreien zusammen sich aussprechende gemeinsame Grundtendenz, sie hat zu jener freien philosophischen Frömmigkeit geführt, die über alle Schulgrenzen hinaus den gebildeten Menschen vom Hellenismus an eigen gewesen ist, und deren humane, vornehme und autarke Persönlichkeitsprägung uns durch Männer wie Seneca, Marc Aurel und Boethius aufbewahrt worden ist; durch jene 'gente di molto valore', von denen Dantes Vergil sagte, daß sie 'senza speme in disio' lebten[2]. Diese typisch antike Frömmigkeit war vormals bereits erwachsen aus dem einzigartig ehrfürchtigen Verhalten des griechischen Gemütes zum Kosmos: sie war genährt und aus der Dimen-

---

[1] Auf dem Ineinander von Aristotelismus (das Absolute selber unbewegt) und konvertiertem Platonismus (das Absolute dennoch Bewegung mitteilend) beruht letztlich sogar das astronomische Weltbild der Spätantike und des Mittelalters, wie es in vollendetster Weise von Dante Paradiso II, 112—138 unter Motivverschlingung von Aristotelismus, Neuplatonismus und arabischem Einstrahlungsmotiv ausgemalt ist. — Die Kosmologie bot den einzigen Fall dar, daß im Altertum genuiner Platonismus und Epikureismus sich zusammentaten: Platons Annahme, daß mehr als nur eine Welt möglich seien (Tim. 31 a, 55 c), und Epikurs Lehre von der unendlichen Vielheit der Welten wirkten zusammen gegen das Aristotelisch-stoische Dogma von der Einzigkeit der Welt. Diese Bundesgenossenschaft führte schon im Altertum zur Formulierung der Gesetze von der Substanzerhaltung und der Bewegungsrelativität (Plut. De def. or. Cap. 25 bis 27), wobei der Platonismus den qualitativen Kosmosbegriff, der Atomismus den Unendlichkeitsbegriff bot. Die Renaissance knüpfte unmittelbar an die Plutarchischen Argumente an.

[2] Inferno IV, 42.

sion einer Contemplatio des Räumlichen[1] auch auf die Ehrfurcht vor der gottgewollten Geschichte übertragen durch die Römer, für deren Bewußtsein ihr historischer Staat immer mehr nach Ursprung und Bestimmung zu dem in Gott selber gegründeten Imperium wurde. Aber erst in den platonisierenden Lehrsystemen des späteren Hellenismus hat jene Weltfrömmigkeit den ihr angemessenen philosophischen Ausdruck gefunden, der von Kleanthes bis Boethius grundsätzlich derselbe blieb: Das Ich und der Kosmos stehen unmittelbar zu einander, denn den Sinn der kosmischen Ganzheit aus dem Quellpunkt der göttlichen Einheit zu begreifen, das ist zugleich der Sinn des Ich. Aufgabe und wahres Schicksal des Menschen liegen in dieser Sinnfindung beschlossen. Ihr Mittel aber ist jener Bereich der Kräfte, in den Platons Ideenbereich umgeformt war, in ihm koinzidieren die Prinzipien der göttlichen Schöpfung und der menschlichen Erkenntnis. Und diese Weltanschauung hatte ihren gewaltigen Anteil auch am Entstehen der christlichen Gesittung und Bildung. Die christliche Religion mit ihrer neuen, nur in Jesus gegründeten Auffassung von Sünde, Leid und Tod, von Liebe, Freude und Auferstehung, ruhte rein als Religion selbstverständlich vor allem auf jüdischen Voraussetzungen, auf ihrer Erfüllung sowohl wie auch auf ihrer Überwindung. Die Ausbreitungsmöglichkeit der neuen Religion über den Orbis terrarum beruhte auf der politischen Tatsache des römischen Imperiums. Daß sie aber aus der Religion einer Sekte zur Weltanschauung der abendländischen Menschheit sich entwickeln konnte, und daß sie, von den Armen im Geiste ausgehend, nicht die jüdische Religion, sondern gerade die griechische und römische zu verdrängen und dort die Gebildeten zu gewinnen vermochte, das beruht auf jener Haltung und geistigen Beschaffenheit der hellenisierten Menschheit, für die in erster Linie nicht einzelne Denker, weder Poseidonios noch Antiochos, auch nicht eine einzelne Schule, sondern jener die ganze Epoche beherrschende umgewandelte Platonismus bestimmend war, dessen eigene Architektonik und dessen Durchsetzung mit alten und neuen Dogmatismen ich skizziert habe. Er bildete eine gemeinsame, als Ganzes weniger doktrinal ausgearbeitete als lebendig im Bewußtsein der Epoche gewachsene und erstarkte Weltanschauung, welche innerlich nicht nur bereit war, von der neuen Religion der Christen zu lernen und

[1] Dies Wort zu verstehen im Sinn von F. Boll, Vita contemplativa², 1922, S. 29.

zu empfangen, sondern auch fähig war, der neuen Religion so viel Philosophie zu schenken, wie sie bedurfte, um zu einer Religion auch für die Gebildeten zu werden. Denn gemeinsam war allen jenen hellenistischen Philosophien ihre bereits monotheistische[1] Struktur, wie das Prinzip der griechischen Logoslehre sie erforderte: dies war derjenige Weltanschauungstypus, mit dem die christliche Vorstellung einer göttlichen Providenz vereinbar war, denn der Kosmos ist vernunftdurchwaltet und steht somit unter dem umfassenden Blick der Allvernunft[2]. Hierdurch unterschieden sich unsere drei Richtungen grundsätzlich schon in vorchristlicher Zeit sowohl von denen, welche die Tyche zur allwaltenden Gottheit gemacht hatten, als auch von denen, die zur Wahrung der wissenschaftlichen Methode für religiöse Fragen die Skepsis proklamierten. Und noch etwas anderes ist wohl zu berücksichtigen, was den platonisierenden Richtungen ein besonderes, sie alle verbindendes Gepräge gab: die Platonische Form des ethischen Eudämonismus. Wir werden sie mit Shaftesbury so zu deuten haben, daß sie auf Wertgefühlen beruhte, vermöge deren wir einen unmittelbaren Genuß an unserem eigenen Verhalten haben, wofern es unserer 'Natur' nach 'richtig', d. h. im Sinne des 'Ganzen' unseres gesollten Seins beschaffen ist und daher 'schön' erscheint. Dieser Zug in Platons Ethik hängt aber eng mit seinem Gottesbegriff zusammen: Der Eudämonismus darf insofern als Optimismus verstanden werden, als er durch Gott verbürgt ist. Jegliches Gute im Kosmos, auch das der menschlichen Gesinnung, ist unangreifbar und untötbar, weil der Bestand des Guten das große Gesetz, das große Θεμιτόν des Kosmos ist, welches unmittelbar aus dem Wesen Gottes selber folgt. Hierdurch hat schon in platonisierenden Lehren die Auffassung von einer allwaltenden 'Fürsorge' Gottes ihren legalen Platz[3], so groß auch der Gesinnungsunterschied ist zwischen

---

[1] Vgl. Ed. Zeller, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen Vortr. u. Abh. I, 1865, S. 1—29.

[2] Boethius, Consol. V, Schlußworte: Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius deus visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrit . . . ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis.

[3] Von dem loc. class. Phaed. 62b an über die schon mit der klassischen Tragödie beginnende, seit der Stoa umfangreiche Pronoialiteratur bis zu Senecas De providentia und Plutarchs De sera numinis vindicta. Es lohnt auch, in diesem Zusammenhange den Schluß von Περὶ κόσμου nachzulesen, wo Legg. 716a zitiert ist, nachdem vorher das Wesen der Gottheit in

dem Platonischen Gott als dem Bürgen für die Bestandserhaltung alles Guten und dem christlichen Gott als dem Vorbild der Liebe gerade zum verlorenen Sohn.

Mit dem Gesagten soll der Gegensatz zwischen Urchristentum und hellenistischer Philosophie als solcher nicht etwa verwischt werden. Jene Philosophie zielte auf den im Bewußtsein seiner eigenen gotthaften Vernünftigkeit freien und autarken Sapiens; selig ist der Vernünftige. Das Urchristentum hingegen kennt nur menschliches Ungenügen vor dem alles durch Gnade wirkenden Gott; und selig kann auch sein, wer geistig arm ist. Mit dem spätantiken Theismus ist infolge der epigenetischen Macht des Körperlichen, sogar noch bei Plotinos, notwendig eine Weltverklärung verbunden, welche der christlichen Lehre von der Radikalität des Bösen fremd bleiben muß. An dieser Grundverschiedenheit zwischen dem Sapiens und dem Zöllner lag es in der Tat, daß antike Philosophie und Christentum noch ein halbes Jahrtausend konträr zueinander standen. Aber von beiden Seiten geschah die Annäherung: Das Freiheitsbedürfnis der Philosophen wandelt sich immer mehr zum Erlösungsbedürfnis, also Gottes Gnade[1] wird auch dem Philosophen zum willkommenen Helfer. Und das christliche Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit steht doch schließlich nicht dem Verlangen entgegen, der Begnadung durch einen, wenn auch noch so schwachen Versuch einer Leistung entgegenzukommen[2]. Philosophie und Glaube suchen ihr Bündnis, wie auch Philanthropie und Agape es suchen. Wenn aus dem Suchen ein Finden wurde, so hatten die hellenistischen Ansätze zur Mystik einen starken Anteil daran. Dieser Anteil blieb auch in der christlichen Tradition den Kundigen bewußt, wurde aber — und das tat seine Wirkungen bis heute — historisch möglichst weit bis zu Platon selber zurückdatiert. Und auch gerade hierin folgten die Christen dem alten Bewußtsein des hellenistischen Platonismus, denn der hatte Platon unzweifelhaft mystisch gefaßt, sonst hätten die damals

---

einer Weise gekennzeichnet ist, die immer noch an Platons Idee des Guten erinnert, damit aber den organischen Gedanken verbindet (398 b 10 bis 401 b 29).

[1] Vielleicht nirgends deutlicher als an den vielen Stellen Plutarchs, wo Theodizee oder Orakelglaube ihm Gelegenheit geben, positive griechische Theologie auf platonisierender Basis spekulativ zu beleuchten.

[2] Der stärkste Ansatz zur philosophischen Aktivität in Augustins Doctrina Christiana.

entstehenden Gesamtausgaben[1] Platons nicht so unplatonische Mystifikationen wie den Theages[2] aufgenommen und sich nicht zu Eideshelfern jener 'Introduktionen'[3] in Platons Lehre gemacht, die bis in die Renaissance hinein, ja über sie hinaus den Charakter der traditionellen Platonauffassung bestimmt haben und mit Recht noch im Appendix unserer modernen Ausgaben als integrierende Bestandteile der Traditionsschichtung mitabgedruckt werden.

## VI.

Fragen wir nun, wie es von jenen drei Formen des konvertierten Platonismus aus zur Mystik kommen konnte, so genügt eine kurze Überlegung der Rolle, die in jeder der drei Richtungen dem Begriff der Seele zugeteilt wurde:

Nach stoischer Ansicht ist die Seele allmählich erkrankt, aus dem Generari ist ein Degenerari geworden. In der Seele hatten ursprünglich, als sie noch in der Aurea aetas gesund war, die göttlichen Vernunftkeime unverkümmert gelegen, sie hatte infolgedessen das Gesollte rein und ungetrübt gesehen und betätigt. Aber alle wahren Urbilder des Vernünftigen sind ihr im Laufe der Kulturgeschichte

---

[1] Die Textanordnung unserer Handschriften geht nicht erst auf Thrasyllos im ersten Jahrh. nach Chr. zurück, sondern auf den pythagoreisierenden Platoniker Derkyllidas, dessen tetralogische Ordnung Aristophanes von Byzanz in eine trilogische umgewandelt hat. (Wilamowitz, Platon II, 323. Kroll, RE. V, 242).

[2] 'Daß Niebuhr am Theages Gefallen finden konnte, ist für seine Verkennung Platons bezeichnender als alles andere'. Wilamowitz II, 323 Anm. Diese 'Verkennung Platons' ist erneuert worden durch P. Friedländers Versuche, den Theages zu retten.

[3] Übrigens ausgezeichnet in den Formulierungen, z. B. der sog. Alkinoos Kap. IX S. 163 Hermann: ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὑτὴν ἐξεταζομένη οὐσία. Diese Erkenntnis des Pluralismus der Ideenfunktion muß musterhaft genannt werden. Nachgeahmt bei Donatus Veronensis De Platon. et Aristot. philosophiae differentia, Venedig 1540, S. 15: Idea igitur, quidquid est, si consyderetur quatenus ad Deum ipsum pertinet, nihil est aliud quam ipsius Dei intelligentia aeterna perfecta. ut vero ad nos, id primum, quod ad intelligentiam nostram venire potest. sin autem ad materiam referatur, erit mensura. quodsi ad hunc mundum sensibus nostris patentem, erit Idea exemplar. quodsi per seipsam exquiratur, quid sit, eadem erit essentia.

zugunsten von Trugbildern[1] abhanden gekommen, sie sieht alle Werte und Normen verfälscht; daher stammen ihre Affekte, d. h. ihre Leiden. Sie wird von dieser in der ganzen Menschheit epidemischen Infektion wieder umso mehr gesunden, je deutlicher sie aufs neue die Urbilder des Gesollten erschaut. Die Seele ist erkrankt, also bedarf sie einer Medicina animi durch Philosophie. Werden die Logosfunken wieder hell, wird die Seele wieder klar, wird der Mensch zum Sapiens und sein Leben geläutert zur Vita beata, so wird statt der erworbenen Blindheit das Licht der natürlichen Sehkraft wieder hergestellt und somit das Göttliche im Menschen erneuert. — Es ist kein Zufall, daß sich die Stoa mit der Mantik verbindet: Die Gottdurchdrungenheit des Universums macht die Welt zu einer in sich geschlossenen, in allen Teilen durch gesetzmäßig wirkende Sympatheia verbundenen Ganzheit. Diese Ganzheit besteht kraft des vernünftigen Willens des göttlichen Logos. Sie selber ist das Fatum[2]. Und äußere Zeichen dieses seines waltenden und warnenden Willens sind die Kundgebungen, die er in Vogelflug und anderen durch divinatorische Kunst deutbaren Manifestationen gibt. — All dies ist noch nicht Mystik, kann aber leicht dazu werden. Der Weg zur Mystik ist schon grundsätzlich beschritten in jener Forderung der Gottwerdung des Sapiens, in jenem Streben, die reinen Formen wieder in ihrer ursprünglichen Gestalt in der Seele herzustellen und in dieser so gesundeten Seele dann das Göttliche zu erneuern. Dies ist der Ansatz, der in unmerklichen Steigerungen bald zu der Lehre führt, daß die Seele über sensitive und rationale Erkenntnis hinaus intuitiv in sich selbst wie in einem Tempel den Logos als 'Bild Gottes' erschaue. Platons 'Angleichung an Gott' wurde hier zu einer irdischen Vergottung umgebildet, die umso mehr sich in mystischer Richtung bewegen konnte, je näher sie sich mit einer Mantik[3] einließ, die Gottes Spuren aus Gesichten deutete.

---

[1] Cicero, Tusc. III, 1, 2. Die εἴδη (psychisch gefaßt) wurden zu εἴδωλα. Nachwirkung von Phaed. 66c: τὸ σῶμα... εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν.

[2] Boethius, Consol. IV, 6, S. 108 Z. 32 (Peiper): Fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque ordinibus. Es folgt die Motivverschlingung von Fatum und Providentia. — Wirkung auf das Gebetsleben: Aeneis VI, 376: Desine fata deum flecti sperare precando. Transformation ins Christliche: Purgator. VI, 29ff.

[3] Über das Verhältnis von mantischem, magischem und mystischem

Nach pythagoreischer Lehre ist die Seele nicht sowohl erkrankt als vielmehr verkörperlicht. Sie war ursprünglich als Einheitsprinzip in den Körper und seine wogende Vielheit hineingefaltet, um ihn zu beherrschen und zu leiten; sie ist aber durch eigene Verschuldung selber körperlich, animalisch und vegetativ geworden. Daher muß ihr Ziel sein: Fort vom Körper, der ihr Gefängnis ist, auf daß er nicht ihr Grab werde. Ist nun das Prinzip des Körpers die 'unbegrenzte Zweiheit', so muß die Seele ihre Richtung nehmen zurück auf die Einheit hin, von der Zerstreuung und Mannigfaltigkeit, dem schillernden Schein und Vielerlei der körperlichen Erscheinungen weg und hin zur Konzentration der Seele auf sich selber, zur Sammlung in ihrer eigenen Einheit, zur Rückkehr in ihr konsistentes Seele-Sein. Es genügt also nicht, daß die Seele das göttliche Zahlensystem nachdenke, und daß sie es als von Gott auch in die menschliche Vernunft hineingelegt wiedererkenne; es gilt, die Wirkung absoluter Gottesnähe zu erfahren, d. h. im tiefsten Einheitsgrunde der Seele Gott als das Ur-Eine zu erleben[1]. Daher verbündet sich diese Richtung mit der Magie; Sühnungen, Reinigungen, rituelle Enthaltungen unterstützen auf magische Weise den Prozeß der Konzentration. Und das ist ebenso konsequent, wie die Mantik der Stoa konsequent war; wenn die Ideen erst einmal zu Zahlen in Gott, d. h. zu Gedanken Gottes geworden sind, dann ist der Weg nicht mehr weit, sie zu Organen für Gottes Willen, zu dämonischen Mächten auf der Bahn zu ihm und zu hilfreichen Engelsgewalten für die heimwärts strebenden Seelen zu machen.

Im Neuplatonismus schließlich gilt die Seele als gefallen. Ihre Bestimmung wäre gewesen, als vernünftiger Teil der aus Gott emanierten Welt den Hinblick auf ihn zu bewahren, und in diesem Hinblick auf ihn zu leben. Der Seele aber ist ihre sukzessive Entfernung von Gott zur Lust geworden, das immer tiefere Hinabsinken aus der Höhe ist ihr zu einer Tendenz der grundsätzlichen Abspaltung von Gott geworden, ihr gewolltes Sinken nach unten

---

Denken zum noetischen s. E. Cassirer, Die Begriffsform im mystischen Denken. Studien der Bibl. Warburg 1922.

[1] Vgl. Philostratus, Vita Apollonii VIII, 7, 122f. 'Daß der Mensch göttlichen Wesens sei und durch Tugend und Weisheit selbst zum Gott werde, stand ihm fest', Zeller[4] III, 2. Abt., S. 171. Doch auch hier, wie bei der Stoa, ist zu beachten, daß es sich nur um einen Ansatz zur Mystik, noch nicht um ausgebildete Mystik selber handelt, Theorie und Praxis des mystischen Kontemplierens dringt erst später aus dem ägyptischen Isisdienst auch in die griechische Spekulation ein. Vgl. F. Boll, Vita contemplativa[2] S. 6.

wurde ihr 'Fall'. Ziel ihrer Rückkehr wäre (nach grundsätzlicher Sinnesänderung und Umkehr) die Wiedervereinigung mit dem Absoluten, mit ihrem Ursprung, in welchem allein auch der Sinn ihrer Heimkehr beschlossen liegt. Dies Ziel also ist, sofern erreichbar, radikal mystisch; die neuplatonische 'Henosis' ist nicht mehr nur relative Verähnlichung und Annäherung an Gott, auch nicht nur intelligible Gottesschau, sondern absolute Rückkehr in ihn[1]. Und so ist denn auch der Neuplatonismus diejenige Richtung, in welcher zum ersten Male das besondere Erlebnis mit allen Merkmalen bezeugt wird, welches für jede echte abendländische Mystik als das eigentlich charakteristische gilt, die sogenannte Ekstase[2], d. h. nicht der langsame, stetige Rückweg über die Emanationsstufen hin zu Gott, sondern das Erlebnis, sich 'plötzlich' mit Gott Eins zu fühlen; plötzlich aus der Zeitfolge[3] alles Weltgeschehens heraus und durch Entrückung in die Zeitlosigkeit bei Gott zu sein; plötzlich nicht mehr Gott als das Eine und getrennt von ihm

[1] Stoisches, Pythagoreisches, fast schon Neuplatonisches vereint bei Kaiser Marcus: ἔνδον βλέπε, ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἐὰν ἀεὶ σκάπτῃς XIII, 3. εἰς αὑτὸν συνειλοῦ VIII, 59. ἅπλωσον σεαυτόν IV, 3. Vgl. die reichhaltige, aber unkritische Schrift von H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos, Baeumkers Beiträge XX (1918) Nr. 3—4, S. 72. Die Verse, deren Quellenangabe bei Rohde, Psyche II, S. 294, Müller vermißt, stammen von Hebbel (Werke VII ed. Werner, S. 143). Sie stehen in den Tagebüchern vom 3. Okt. 1843 unter Paris, sind aber bereits in Heidelberg geschrieben und lauten vollständig:

Nicht darf der Staub noch klagen,
Der glühend und bewußt
Die ganze Welt getragen
In eigner, enger Brust.
Worin ich mich versenke,
Das wird mit mir zu Eins,
Ich bin, wenn ich ihn denke,
Wie Gott, der Quell des Seins.

[2] Porphyrius, Vita Plotini cap. 23: ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε αὐτῷ συνήμην τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει. Vgl. Enn. II, 99; IV, 81; IV, 2, 2: εἰ δέ ἐστιν [ὁ νοῶν] αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὑτὸν νοῇ πάντα ὁμοῦ νοεῖ. ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν. VI, 9, 4: ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἓν εἶναι. Das Harren auf die Ekstase V, 5, 7 und 8.

[3] Das Moment der Zeit ist für die mystische Ekstase konstitutiv: Die Zeit ist Emanation aus intelligibler Ewigkeit. Vgl. H. Leisegang, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Baeumkers Beiträge XIII (1913) 4 S. 17.

das eigene Selbst und das Viele und das Andere zu denken, sondern das Eine und Viele in Identität zu schauen, ja das Viele 'in' Gott, alle Zeitlichkeit in ihrem überzeitlichen Seinsquell. Das Bewußtsein ist über sich selbst hinaus gesteigert, die Erregung ist bis zum Kontakt (ἁφή) mit dem Absoluten gestiegen. Auch die neuplatonische Ekstase ist, schon weil sie Vernunft-Ekstase ist, noch weit entfernt von orientalischer Ekstatik; aber rein auf das philosophische Problem gesehen, ist sie auf das engste verwandt dem später in christlicher Zeit[1] in unzähligen Varianten dargestellten Erlebnis, daß der Verzückte den Himmel aufgetan sieht, Gott in seiner ursprünglichen Glorie und die geschöpfliche Vielheit der Weltwesen geeint mit ihrem Ursprung. Freilich bleibt selbst für Plotin noch ROHDES Wort[2] von der Mystik als fremdem Tropfen im griechischen Blute richtig; denn die Seele Plotins will zwar 'über die Wissenschaft hinausstürmen, niemals aus der Bahn der Einheit ausbrechen und abfallen von jedem andern Anblick, mag er auch noch so schön sein . . ., in der Erfüllung aber zeugt sie Götter in aller Ruhe durch die Berührung mit jenem (Sein), zeugt sie Schönheit, Gerechtigkeit, Tugend', d. h. noch in der ἕνωσις erzeugt ihr Denken platonische[3] νοητά. Die Vielheit der Ideen wird also nicht vernichtet, sondern hervorgebracht; Plotins Ekstase will immer noch Geistesleben sein, nämlich Geistesleben in seiner urtümlichen Einheit. Dennoch ist in der Geschichte solcher Visionen zwischen christlichen Gefühlsekstasen und neuplatonischen Vernunftekstasen, was diesen Hauptpunkt anlangt, das Viele im Einen zu schauen, kein Unterschied. Es war in gewissem Sinne ganz zutreffend, wenn im Mittelalter die neutestamentlichen Stellen von der Verzückung Pauli und die neuplatonischen Gebete, in denen Erhebung zur Stätte des Lebensquells erfleht wird, als Bezeugungen eines und desselben religiösen Bewußtseins aufgefaßt wurden. Das helle-

---

[1] Mit Anlehnung an neutestamentliche Stellen wie Act. 7, 55; 22, 6; 2. Cor. 12, 2 u. a.

[2] E. ROHDE, Kl. Schr. II, 338. Dazu F. BOLL, Vita contemplativa[2] S. 6 und 25. JOH. GEFFCKEN, Geisteskämpfe im Griechentum der Kaiserzeit, Kant-Studien 30, 1925, S. 35. Über Proklos' Kritik an Plotins Einung der Seele mit dem Einen s. ZELLER III, 2[4], S. 888.

[3] Und zwar im Hinblick auf Plat. conv. 211a, 212a. Die erste Theorie der Ekstase bei Aristoteles über den künstlerischen Menschen: Poet. 1455a 32f, Probl. 954a 24f. Über Konversion des Platonismus bei Plotin s. F. HEINEMANN, Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin. Philologus LXXXI, S. 1—17.

nistische Philosophieren über das Verhältnis vom Einen und Vielen geht in der Ekstatik gleichsam unmittelbar in religiöse Erlebnisse der Anima christiana ein. —

Alles, was wir bisher von Konversion des Platonismus kennen gelernt haben, finden wir synkretistisch verbunden bei Philon[1]: Stoisches, Neupythagoreisches, den Neuplatonismus Vorbereitendes, all dies stellenweise durchsetzt mit peripatetischen Einschlägen, aber nach Möglichkeit angeschlossen an platonische Traditionen und als Ganzes in den Dienst der jüdisch-gnostischen Bibelexegese hineingestellt. Philon bejaht Platons supertranszendenten Gottesbegriff (Gott ist besser als das Gute, höher als das Sein, jenseits von allen Eigenschaften); aber er bejaht zugleich die stoische Semination der Gottesvernunft, die pythagoreische Explikation der göttlichen Einsheit, und er nähert sich bereits dem neuplatonischen Begriffe der Emanation des Superabundanten. Philon bejaht Platons Seinsbereich der eigenen, unbedingten Ideensphäre, aber zugleich identifiziert er die Ideen mit stoischen Keimkräften und mantischen Sendboten Gottes, mit pythagoreischen Zahlgedanken und magischen Stellvertretungen Gottes, mit neuplatonischen Ausflüssen und mystischen Eigenschaften Gottes. Philon bejaht mit Platon den Vorrang der auf Erkenntnis beruhenden Sittlichkeit vor der, die sich nur auf Übung gründet, aber die Erkenntnis muß sich ihm bis zur Erleuchtung steigern, und die Erleuchtung setzt schon bei Philon Entrückung voraus.

Das Verständnis der Bedeutung Philons für die Philosophiegeschichte leidet in unserer Zeit mehr als das irgend eines anderen antiken Denkers unter den Vorurteilen, die mit Wörtern wie ‘Eklektik’ und ‘Synkretismus’ verknüpft sind. Auf diesen Tendenzen ruht nicht seine Schwäche, sondern — in traditionsgeschichtlichem Betracht — seine Stärke, denn in der Synkretistik lag die wohlbegründete Forderung der Stunde. Es galt nicht, neue Weisheit zu finden, sondern alte zu dem neuen Zwecke zu verwenden,

[1] Belege zu geben erübrigt sich, da jede Seite des Philontextes sie bietet. Für das Allgemeine geben reiches Material A. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831 im ersten Teil, und M. Wolff, Die Philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten, Leipzig 1849. Für Einzelnes wichtig Benzion Kellermann, Licht und Logos bei Philo, Sonderabdruck aus dem Buche Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson, Teil II; H. Leisegang, Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern, Diss. Straßburg 1911; G. Falter, Philon und Plotin, Gießen 1906 (Beiträge zur Geschichte der Idee I).

dem Gedanken vom Reiche Gottes philosophische Gestalt zu geben. Und hier ist Philons Bedeutung dreifach. Erstens, gleich wie Albinos Platon und Aristoteles vermengte, und wie der sogenannte Lokrer Timaios Platon und Pythagoras mischte, so brachte Philon vor allem Platon und die Stoa zusammen. Auf diesen Synkretismen aber beruht die Traditionsgeschichte der Philosophie fortan viel stärker als auf den Werken der originalen Denker. Und es war doch schließlich nichts Kleines, dem Platonismus eine Form zu geben, in der er durch Jahrtausende hindurch sich vererben und den Bedürfnissen von Spätantike, Mittelalter und Renaissance sich dienstbar machen ließ. Zweitens, hierzu kommt bei Philon die Rezeption so zahlreicher Aristotelismen, daß Platons Wirkung, die sich nach seinem Tode zunächst in eine aristotelisierende und eine mystische Richtung entzweit hatte, bei Philon wieder in Eins zusammenlief; mystische Platonkonversion und aristotelische Teleologie sind seit ihm so nahe aneinander gerückt, daß prinzipiell jener Standpunkt bereits eingenommen ist, durch dessen Ausbau später Proklos den beherrschenden Einfluß auf das Mittelalter gewinnen sollte. Das maßgebende Bild steht schon bei Philon fest: Von Platon wird der Gott des Timaios übernommen, von Aristoteles die Dynamisierung der Ideen, von den Pythagoreern die Zahlen als Symbole für Gottes Gedanken, von der Stoa die Immanenz der Allvernunft im Kosmos. Drittens endlich, das synkretistische Motiv sucht griechischen Platonismus und israelitischen Mosaismus zu verschmelzen. Es genügt nicht, dies Vorhaben mit Philons Präjudiz abtun zu wollen, Platon habe die geoffenbarten Wahrheiten der Bibel gekannt; sondern es kommt darauf an, in dem Wirrwarr Philonischer Tendenzen dennoch das Gewaltige der neuen Methode zu sehen, zu der sich ja doch späterhin alle christliche Spekulation, von Isidor und Alkuin an, bekannte: der Methode, platonisierende Dialektik zu einem Organ der Theologie umzugestalten und auf dieser Basis philosophisch-synkretistische Bibelexegese zu betreiben. Wer Philon herabsetzt, weil seine philosophische Eklektik auf dem Boden hellenistischer Platonkonversion sich in den Dienst geoffenbarter Bibelwahrheit stellte, sollte sich sagen, daß noch Meister Eckart mit seinen Bibelkommentaren in der Linie derselben literarischen Methode, derselben mystischen Konversion des Platonismus, derselben von der östlichen Scholastik weiterentwickelten Synkretistik steht. Endlich aber, nicht nur als Sammelbecken des gesamten antiken Erbes platoni-

sierender Richtung wird das Philonische Korpus den Christen zur Fundgrube, sondern mit Philon dringt die für die christliche Spekulation bestimmend werdende personifizierende Denkform in die Philosophie ein: Der Ideenbereich als Inbegriff von Gottes Weisheit wird unter dem Logosnamen als 'Sohn' Gottes personifiziert; er ist Gottes 'Erstgeborener', während die Welt zum zweiten Erzeugnis Gottes wird. Was die hellenistische Platonkonversion angefangen hatte, Platons tmematisches Denken zu einem organischen umzugestalten, beginnt, von Philon an, in eine abermals neuartige Phase zu treten: Universale Begriffe werden personell gefaßt[1].

## VII.

Das geistesgeschichtlich Besondere der hellenistischen Platontradition liegt darin beschlossen, daß die besprochenen Richtungen zwar sämtlich mit Platon auf das Problem der Formgebung der entstandenen Welt eingestellt waren, daß sie dabei aber grundsätzlich in der Weise des Aristoteles philosophierten, der die Methexis verworfen und die Frage der Formgebung durch die der Formwerdung ersetzt hatte. Aus dieser Spannung zweier divergierender Tendenzen ergab sich einerseits das (seither immer wieder erneuerte, damals aber originale) Motto, Platonische und Aristotelische Philosophie seien im Grunde dasselbe; und es ergab sich andererseits, daß mit Beflissenheit Platonische Motive und Lehrstücke im Sinne der neuen mystischen Umbildung ausgedeutet wurden, unter der die Kontamination der beiden klassischen Denksysteme am ehesten möglich erschien. In der Tat gibt es für alles, was wir an späterer Konversion des ursprünglichen Platonismus kennengelernt haben, dem Scheine nach und wenigstens formell, bei Platon selber Anklänge; und es gelang den Neuplatonikern, eine Tradition der Platonexegese zu schaffen, die über Byzantiner, Araber und abendländische Scholastik führend noch den Renaissance-Platonismus in eindeutig mystischer Richtung bestimmte. Es ist auch heute nicht abgetan, etwa Platons Theion

[1] Erst von diesem Punkte aus wird das Eindringen orientalischer Denkstile in die abendländische Philosophie bzw. die Rückwendung der Philosophie zu ihnen, faßbar; nicht vorher. Was dabei herauskommt, ist Gnostik. Männer wie Plutarch zeigten, wie man als Platoniker trotz der Tendenz, Theologie als ὕλη φιλοσοφίας zu verwenden, der gnostischen Begriffskonversion sich zu entziehen vermochte.

von der Magie[1], Platons Askese von der Kathartik aus zu deuten[2], das Ziel seines Erkenntnisweges als mystische Entrückung zu fassen[3], aus den Phasen seines Seelenweges Platons Zugehörigkeit zu einer Sekte zu folgern[4], und die Supertranszendenz seiner Gottheit als substantiellen Seinsquell[5], womöglich unter orientalischem Einfluß[6], zu erklären. Daß solche Fehldeutungen, wenn auch nur

[1] Das tut zum Beispiel, wer den Theages für echt hält und nicht sehen kann, daß diese Schrift bereits den unplatonischen Weg zu Sokrates als einem Wundermanne weist.

[2] Es ist ebenso einseitig zu sagen, Platon habe das Reinwerden der Erkenntnis nur um des Reinwerdens der Seele willen gefordert, wie es einseitig ist zu sagen, die Läuterung der Seele habe für ihn nur bildliche Bedeutung gehabt, um den logischen Weg zur Dialektik zu symbolisieren. Maßgebend ist der Charakter des Ideenkosmos; da jede Idee 'unteilbare Ganzheit' ist, kann auch von wahrhafter Teilhabe an der Idee nur geredet werden, wenn 'das Ganze' des Menschen sich um die Teilhabe bemüht. Platons asketisches Motiv war dem hippokratischen verwandt, daß 'die heiligen Dinge nur heiligen Menschen offenbart würden', es gibt ὄργια ἐπιστήμης, die nichts mit Okkultismus zu tun haben (Lex 5).

[3] Es sollte eine Warnung bleiben, wie Natorp von der ersten zur zweiten Auflage seines Platonbuches die angeblich reine Logik Platons in eine angeblich reine Mystik verwandelte.

[4] Die Versuche, Platon zum Orphiker zu machen, beruhen im Grunde auf der gleichen Art von Fehlinterpretationen wie die Versuche, sein Sokratesporträt zugunsten der Sophistik auszuspielen. In Wirklichkeit stand Platon im Kampfe sowohl gegen die Orphik, welche der Welt die Teilhabe am Guten absprach, wie gegen die Sophistik, welche dem Wissen die Teilhabe am Sein versagte.

[5] Eine Diskussion hierüber ist nur möglich, wenn der logische und ontologische Charakter der Methexis auf Grund der im Parmenides entwickelten Dialektik als genuin-Platonisches Problem verstanden wird.

[6] Auf diese Weise hat man erstens die böse Weltseele in den Gesetzen neben der guten im Timaios, zweitens das Nebeneinander von schlechtem und gutem Lebensideal im Theaetet, drittens den Übergang von der philosophisch-politischen Aktivität der Politeia zur kontemplativen Haltung der Spätdialoge als Zeugnisse dafür genommen, daß schon Platon im Alter pessimistischen und quietistischen Tendenzen, die vom Orient kamen, zuneigte. Dagegen ist erstens zu sagen, daß für Platon das Psychische in der Welt grundsätzlich die Geburtsstätte der Alternative, somit der Zweiheit von gut und böse ist. (Eine Stelle wie Ep. VII, 334e muß durchaus im Zusammenhang mit Soph. 263e, Theaet. 189e, 190a und verwandten Stellen erklärt werden.) Zweitens, daß der Dualismus der Vorbilder notwendig aus der Bestimmung der Vernunft folgt, zwischen Gesolltem und Nichtgesolltem zu 'entscheiden', womit also keineswegs eine 'Idee des Schlechten' postuliert ist, sondern unterhalb der Ideensphäre der Bereich konkreter Ideale, zwischen denen zu 'wählen' ist. Drittens, daß Theoria und Praxis nach Platon zwar beim typischen Rhetor

scheinbar, überhaupt möglich sind, hat vielerlei Ursachen; es genügt, an wenige zu erinnern. Platons Vorhaben, sein Philosophieren in dialogischen Kunstwerken niederzulegen, schuf zwar einerseits, im Gegensatz zum Lehrgedicht und zur Lehrschrift, für immer die angemessenste Form, um der Philosophie auch in schriftlicher Darstellung ihren Charakter zu lassen, nicht Wissen zu sein, sondern Erzeugen von Wissen in Gemeinschaft bildendem Leben; andererseits liegt in diesem Vorhaben gerade für Platon eine grundsätzliche Paradoxie beschlossen. Denn derselbe Mann, dessen einzigartige Darstellungskunst den Leser dazu erzieht, in allem Geschehen ein Sinnbild zu sehen, durch welches Zeit, Werden und Wirklichkeit im Hinblick auf Ewiges, Sein und Wahrheit deutbar werden, scheint sein eigenes Vorhaben anzugreifen, indem er der Schrift die Kompetenz verweigert, philosophisches Leben zu wecken, und der Sprache das Vermögen abspricht, in 'richtigen Namen' das Leben des Gedankens auszudrücken, ja sogar dem bloßen Gedanken das Recht nimmt, schon als Philosophie zu gelten, bevor er für das Ganze des Menschen formgebend geworden ist[1]. Wie sich Platons Lehrtätigkeit und seine literarische Kunst faktisch zueinander verhielten, wird immer ein Rätsel bleiben[2], da wir jene nicht kennen, auch aus Aristoteles und Aristoxenos[3] kein Bild von ihr gewinnen[4]. Wir können nur versuchen, in Platons

einander auszuschließen pflegen, beim echten Philosophen aber einander fordern. In 'Muße und Freiheit' und in Abstand von der Geschäftigkeit des Tages soll der reine Gedanke reifen, aus dem alsdann die Tat als adaequate Verwirklichung des Gedankens folgt wie die Wirkung aus einer Ursache.

[1] Gegen die Schriftstellerei Phaedo. 275cff. Gegen die sprachlichen Bezeichnungen Resp. 533e, Soph. 218c. Gegen tradierbare Lehre Ep. VII, 341e.

[2] Die philosophische Lösung brachte Schillers Lehre, daß die Erziehung des 'physischen' Menschen zum 'idealischen' durch das Medium des 'Ästhetischen' gehen müsse. Diese Theorie ist, grundsätzlich betrachtet, die Rechtfertigung des Platonischen Kunstwerks.

[3] Harm. elem. II Anfang.

[4] Es kommt hinzu, daß die Platontradition vom Tode des Philosophen an Schulgut war. Die zuerst dogmatischen, dann skeptischen, schließlich mystischen Tendenzen der Schule wirkten, da sie auf das Motiv, Platon zu verstehen, zurückgingen, zugleich auf das Platonbild selber zurück. So sind wir genötigt, zu unterscheiden zwischen dem Platonbilde der Schule, zweitens den auf Aristoteles beruhenden Berichten über seine Lehrvorträge, drittens dem eigenen literarischen Werke Platons. Das Gewicht dieses Werkes für das Verständnis des genuinen Platonismus beginnt, unterschätzt zu werden. Man vergesse nicht, daß Platons literarisches Werk von einer derartigen Kohärenz

Art der Darstellung die Paradoxie seines Vorhabens gleichsam gespiegelt zu sehen. Er läßt etwa orphische Motive anklingen, um im Hörer eine Bewußtseinslage vorzubereiten, die zur Aufnahme von Platons eigenen, methodisch viel tiefer motivierten Dualismen empfänglich sein soll. In der Mythopoiie bringt es der Darstellungscharakter seiner Kunst mit sich, daß er ohne jene Tmemata arbeitet, die er selber dialektisch fordert: die unräumliche Ideenwelt ist am überhimmlischen 'Orte'; für das, was die Gottheit schafft, bevor noch die Zeit entstanden ist, hat der Mythos eine zeitliche 'Reihenfolge'. Platon will lehren, daß das wahre Sein vor aller Existenz liege, aber er scheut kein ὕστερον πρότερον, um den Gedanken im Mythos anschaulich zu machen. Sein positives Verhältnis zur Volksreligion läßt ihn affirmative Sätze sprechen, wo sein metaphysisches Prinzip nur negative erlauben würde. Mit seinem eigenen methodischen Prinzip, allein das ἀκριβῶς σκοπεῖσθαι der reinen Noesis für den Aufbau des Erkenntnissystems maßgebend sein zu lassen, wetteifert als entgegenwirkender Antrieb seiner philosophischen Natur die deutliche Bewußtheit, daß zwar nur Dialektik philosophisch erziehen kann, daß aber Philosophie nicht nur aus Dialektik bestehen darf, sondern zum Ganzen von Welt und Leben vorzudringen berufen ist, wofür es gar keine adäquate Form sprachlicher, geschweige denn schriftlicher Darstellung geben kann[1], sondern nur das Erleben des philosophischen Fort- und Emporschreitens selber. Ohne Zweifel waren auch alle jene irrationellen Lebensmächte und Weltahnungen, die später das organische Gefüge des philosophischen Synkretismus begründeten, ebenfalls Platon bewußt und persönlich ihm zu eigen, ja er schöpfte und wertete sie voll aus für seine Kunst sowohl der Psychagogie

---

seiner Probleme war, daß es der philologischen Forschung des letzten Jahrhunderts ausreichende Kriterien inhaltlicher Art bot, um für die große Zahl der Platonischen Schriften (entgegen der Reihenfolge der überlieferten Tetralogien) eine relative Chronologie aufzustellen, welche durch die Methoden der Sprachstatistik bestätigt und nur noch nüanziert wurde. Das literarische Werk ist eine Ganzheit, in der Platon nie eine wesentliche Position zurückgenommen und kaum jemals etwas Wesentliches zweimal gesagt hat: er setzte also im Späteren das Frühere voraus. Ehemals ignorierte man Platons spätere Schriften; heute isoliert man sie.

[1] Wie den drei Bereichen der Phänomene, der Ideen und der Gottheit die sprachlichen Ausdrucksformen von ἔπος, λόγος und μῦθος korrespondieren, um den Gegenständen Entsprechendes auszusagen, vgl. Die Sprache u. die arch. Logik S. 58ff.

wie der literarischen Darstellung; und man braucht, um solche angebliche Rezeption von Irrationalitäten im sogenannten griechischen Intellektualismus zu verstehen, weder für Platon noch für die Vorplatoniker direkten Import von Osten her zu beanspruchen, es handelt sich vielmehr einfach um Gefühle der Abhängigkeit von übermenschlichen Gewalten, die keiner griechischen Seele fremd waren. Nirgends steht bei Platon zu lesen, daß ein Mensch allein von Noetik leben und gedeihen könne oder solle[1]. Vielmehr erfordert Philosophie als παιδεία und τροφή im allgemeinen Sinne ihrer edukatorischen und den Menschen formenden Aufgabe, daß auch Bild und Gleichnis, Mythos und Epitaphios, Gebet und Gedicht, Biographie und Geschichte verwendet werden, damit immer wieder neue Formen sich finden lassen, um zum Zweck des Gedeihens der menschlichen Seele Wahres in menschlicher Weise auszusagen. Denn das Seelisch-Vernünftige muß in der Zeit wachsen; also zeitliche Mittel zu finden ist nötig, aber solche, in denen Ewiges gespiegelt wird. Anders aber steht es um die Philosophie, sofern Bildung und Erziehung des philosophischen Menschen kulminieren sollen in der 'Loslösung' (λύσις) des Menschen aus dem Zwange des bloßen Empfindungs- und Meinungslebens, der unsere Vernunft wie in Fesseln geschlagen hält und gewaltsam unsere Gedanken der Schwingen und ihrer Freiheit beraubt. 'Denken' kann man nach Platon nur in der noetischen Sphäre. 'Das' Sinnliche kann man nicht denken, sondern nur 'über' Sinnliches nachdenken. Und 'den' Gott kann man gleichfalls nicht denken, sondern nur von den Ideen aus zu ihm hindenken. Reines Denken bleibt Sache dialektischer Wissenschaft und muß für sich selber stehen. Erst der sieht das Platonproblem scharf und zutreffend, der bemerkt, mit welcher Eindeutigkeit der Philosoph die methodische Systematik und Tmematik seiner Lehre gegen alle vagen, auf Einheit drängenden Lebensmächte und Weltahnungen abgedichtet hat, um ihnen erst dann einen Zugang zu gewähren[2], wenn

[1] Vgl. erstens Phileb. 62b, wo die ganze Wucht zu beachten ist, welche dieser Stelle im Zusammenhang der 'Zulassung aller Wissensfächer' eignet; zweitens 'praeclarum illud Platonis' (Cicero De offic. I, 63): πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται Menex. 247a. Dazu K. Oppenheimer, Zwei attische Epitaphien, Diss. Berlin 1932, S. 34.

[2] Zugang zum Ganzen seiner Kunst, aber nicht seiner dihäretischen Systematik. Und darauf kommt es an. Hingegen im Hellenismus dringen Mantik, Magie, Mystik ins System selber ein: Vogelflug als Zeichen für die Lex natu-

Chorismos und Methexis in ihren fundamentalen Funktionen für die Analyse des Seins sicher gestellt sind[1].

Kehren wir daher noch einmal zu Platon selber zurück, so haben wir den ersten grundsätzlichen Unterschied des genuinen zum konvertierten Platonismus darin zu erblicken, daß allein Platon seine drei Bereiche weder von Gott noch von den seelischen und körperlichen Erscheinungen aus, sondern methodisch streng und eindeutig konstituiert von den 'Ideen' aus. Erst wenn das philosophische Denken im reinen Sein den adäquaten und festen Standort gefunden hat, kann es sich selber in Bewegung setzen und dann auch zu dem kommen, was 'über' und was 'unter' dem Sein ist. Aber primär ist es nur das reine Sein, τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὸν πεφυκός (Phil. 58a), was vom reinen Denken gefordert wird und in der Vielgestaltigkeit seiner Formen einzig ihm standhält. Nun heißt aber reines Denken: nach dem Satze vom Widerspruch denken; also setzt sich das reine Denken selber sofort in Gegensatz zu allem, was ebenfalls gern wahr, d. h. Denken eines an sich Seienden sein möchte, es aber 'nicht ist', also zur aisthetischen und empirischen Vorstellung. Und diese kontradiktorische Schnittlegung zwischen Denken und Nichtdenken ist es, die uns Kenntnis gibt von der Kluft zwischen Sein und Nichtsein. In diesem Wissen um das Tmema liegt der Ursprung des reinen Denkens; und er hängt damit zusammen, daß das Denken nach 'Einheiten' verlangt, die es in der sinnlichen Welt nicht vorfindet. Daher 'setzt' das Denken sie; und es ist dazu imstande, weil die denkende Seele selber ihre besondere Art der Affinität (ὁμοιότης) zur reinen Einheit hat. Sinn und systembildende Bedeutung dieses Tmemas hat, seitdem Platons eigene Schüler es bekämpft und preisgegeben hatten, in keiner Form des antiken Platonismus sich erhalten. Speusipp versuchte den grundlegenden Dualismus von Wissen und Sinnesempfindung gerade durch den Erweis einer beide umfassenden und versöhnenden ἐπιστημονικὴ

rae; dämonische Mächte als συναίτια; Wahrheit des Denkens als faktisches Einströmen des Göttlichen in die Seele.

[1] Wie es Phileb. 56a heißt, daß alle Wissensfächer von dem durch die Menge bestürmten Türhüter eingelassen werden, nachdem erst das reine dialektische Wissen sichergestellt ist, das allein allen anderen Wissenszweigen einen Wahrheitsanteil zu spenden vermag, so kann man auch sagen, daß Platons eigenes literarisches Werk künstlerisch so angelegt und durchgeführt ist, daß alle philosophischen Bedürfnisse der Seele zu ihrem Rechte kommen, wofern erst das grundsätzliche Tmema auf das Vernunftwesen selber angewandt

αἴσθησις zu überbrücken[1]. Xenokrates wandte die von Platon aus der Philosophie verbannte topische Denkform gerade auf die Tmemata an: der Gegenstand des Wissens liege jenseits des Himmels, der der Vorstellung am Himmel selbst, der der Wahrnehmung innerhalb des Himmels; so wurden die Tmemata zu räumlichen Bezirken versinnlicht[2]. Aristoteles verlangte, daß sinnlicher Bereich und Denkbereich, daß Stoff und Form gerade nicht tmematisch geschieden würden, sondern daß jeglicher Übergang von Stoff zu Form als stetige Entwicklung bereits geformten Stoffes zu höherer Form gefaßt werde; der Begriff der entelechischen Entwicklung synthetischer[3] Substanz schließt jede Tmematik aus. Es bedarf nicht vieler Worte, um zu zeigen, wie in allen drei Richtungen schon die organistische Tendenz und die dingliche Denkform des hellenistischen Philosophierens statt der dialektischen Platons sichtbar wurde, und wie nunmehr grundsätzlich der Charakter der Idee nicht nur als des ὄντως ὄν und des αὐτὸ καθ' αὑτό zerfallen mußte, sondern auch als des ewigen εἶδος, des alleinigen πέρας und der wesenhaften μονάς. Auch das Problem der Ideengruppierung, im Parmenides noch identisch mit dem Problem der Struktur der intelligiblen Welt, sank zu einer Frage bloßer Begriffsklassifikation hinab. Platons Grundlehre von der im Hinblick auf die Ideen fortschreitenden Erkenntnis wurde einseitig zur metaphysischen Ideenschau, und zwar vornehmlich nach Analogie künstlerischer Vision[4] umgebildet. Das ganze Ineinander von 'Dialektik', 'Theorie der Formen' und 'Agathon-Spekulation[5]',

---

und im Menschen das Philosophische freigelegt ist. So viel ich weiß, ist noch nicht versucht worden, Platons Darstellungskunst unter diesem Gesichtspunkt als Ausdruck seiner Wissenschaftskunst zu verstehen. Der Versuch müßte mit derjenigen Gründlichkeit unternommen werden, mit der Fr. Thiersch 1837 'Über die dramatische Natur der Platonischen Dialoge' (Abh. der Bayr. Akad. I Kl., II. Teil, I. Abt.) eine Untersuchung geliefert hat, die ohne Wirkung und ohne Nachfolge geblieben zu sein scheint. Der Charakter von Platons Philosophie liegt in der dialektischen Bestimmtheit, also der 'Grenze' des Gedankens; was aber Platon als Künstler so groß macht, ist das Unbegrenzte seiner Mittel, um hinter jedem Satz eine Welt ahnen und durch jeden Satz im Leser eine Welt entstehen zu lassen.

[1] Bei Sextus Adv. math. 7, 145 (Lang fr. 29).

[2] Bei Sextus Adv. math. 7, 147 (Heinze fr. 5).

[3] Met. 1023b 1ff.

[4] Vgl. E. Panofsky, Idea (Stud. d. Bibl. Warburg) 1924, S. 6ff.

[5] Das bedeutet nach antiker Traditionsauffassung: Ineinander von Eleatismus, Pythagoreismus und Sokratik.

worauf Platons philosophische Entwicklung und die fruchtbaren Aporien seiner Systematik beruht hatten, löste sich auf, als die Logik zum propädeutischen Organon, die Formenlehre zu einer Theorie der gegenständlichen Wirklichkeit wurde und der Bereich der empirischen Einzelwissenschaften sich dem Primat der Dialektik entzog. Nun erst konnten die Ideen, ihres Amtes und ihres eigenen, absoluten Seinscharakters enthoben, zu dem werden, was sie bei Platon nie hatten sein können: sei es zu einer inhärierenden Seite der Wirklichkeit, sei es zu einem Bereich und Inbegriff bloßer Werkzeuge des Ur-Einen, d. h. gotthafter Schaffensmächte im Kosmos. Und damit war in beiden Fällen auch die Platonische Methexis preisgegeben. Es war Platons eigentümliche Fassung des Widerspruchsaxioms[1] gewesen, aus der für ihn folgte, daß nur der 'Schnitt' die 'Teilhabe' setzt; ohne Chorismos keine Methexis, ohne Tmematik keine Systematik: Zwar ruft die Sinnesempfindung das Denken auf; aber erst das Denk-Wissen, indem es sich kontradiktorisch gegen das Nichtwissen abgrenzt, läßt eben damit auch in gewissem Sinne zugleich das sinnliche Meinen, das Nichtwissen, zu; denn das Wissen begreift sich selber als Maßstab, an dem es das 'Mehr oder Minder' des Nichtwissens messen kann. Und wie mit Wissen und Nichtwissen, so steht es mit Sein und Nichtsein, mit Eidos und Eidolon, mit Peras und Apeiron. Und daß es so steht, ist Gottes Sache. Ist hingegen die Struktur alles Seienden organischer Prozeß vom Stoff zur Form hin (aristotelisch), oder Derivation vom Einen hinunter bis zum Grenzenlosen (hellenistisch), so fällt mit dem Tmema die Teilhabe, mit der Teilhabe die genuin platonische Bemühung um Teilhabe durch tätige Ideenerkenntnis und Verwertung des Erkannten, und hiermit ist es um den ursprünglichen Sinn des Platonischen Systems geschehen. Von Platons Partizipation zu hellenistischer Semination, Explikation und Emanation führt der Weg nur über eine Motivverschiebung, welche, problemgeschichtlich betrachtet, von radikaler Art ist. Der Weg von Gott oder zu Gott ist für die hellenistische und die aristotelische Philosophie zu etwas gleichsam Unmittelbarem geworden, mag Gott als Ziel oder Quelle gelten. Für Platon aber ist der Bereich des Ideenseins der Grund, warum Gott und Wissen

[1] In meinem Aufsatz, Der histor. Ursprung des S. v. W. (Jahresb. d. Phil. Ver. 49. Jahrg. 1923) habe ich S. 11 oben hierüber Falsches gesagt; ich muß den betr. Abschnitt zurücknehmen.

zwar in Bezug aufeinander, aber prinzipiell different von einander gedacht werden müssen.

Ebenso grundsätzlich war die Umwandlung des Gottesbegriffes. Gehen wir von dem Eins-sein Gottes bei Platon aus, so stand seine Theologie historisch auf der Linie der Logoslehre, die von Heraklit zu Sokrates geführt hatte: Es gibt eine Macht, in welcher der Grund beschlossen liegt, daß Alles in der Welt letztlich so geschieht, wie es dem gesollten Weltsinn entspricht. Πάντα μετρίως ἔχει ist gut platonisch gesagt. Wenn dem aber so 'ist', dann stimmt mit dem Sein der Schein nicht überein: die Sinnwidrigkeit eines Geschehens wie der Verurteilung des Sokrates zu bestreiten, scheint unmöglich. Gerade dieser Kontrast nun dient dem platonischen Sokrates dazu, um desto zäher die Stellung zu halten: Gott ist nicht nur die Ursache, aus der folgt, sondern er ist auch die Macht, die dauernd dafür 'sorgt', daß alles Geschehen zutiefst in Ordnung geht; daß das Gute nicht nur sein soll, sondern auch 'seiend ist', allem Scheine zum Trotz; daß der Mensch, der das Gute will, in diesem Wollen auch siegt, sogar seiner physischen Vernichtung zum Trotze. Die Folge guter Gesinnung ist unbedingtes Gut-Ergehen, und hieran kann weder ein Diesseits noch ein Jenseits, weder ein Mensch noch ein Gott etwas ändern[1]. Doch hiermit ist zugleich für Platon erschöpft, was sich als unbedingt wahr und positiv über Gott aussagen läßt, und es darf und soll auch hiermit erschöpft sein. Da die Gottesidee von den übrigen Ideen abgesondert werden muß; da sie im noetischen Sinne nicht wißbar ist; da Gott transzendent und immanent zugleich ist; da er die Verschiedenheit von Seiendem und Gesolltem überragt, ja sogar jenseits der Unterschiedenheit von Sein und Werden ist, so würde es dem Denken, das ihn unmittelbar erkennen wollte, gehen wie es dem Auge geht, das in die Sonne sieht; die überlichte Helle blendet. Deshalb lassen sich zwar dialektisch Einzelfragen über Gott scheinbar stellen, z. B. über den Begriff des Eins-seins, des Guten-an-sich, des Voraussetzungslosen, des Grundes der Methexis. Aber erstens wird keine dieser Erörterungen Gottes Übersein selbst erreichen, da jede in dialektischer und syllektischer Antithetik und Heterothetik begrifflich sich bewegen muß (sie sind also sämtlich nicht Begriffe von Gott, sondern nur dialektische

---

[1] Vgl. Stellen wie Apol. 30c οὐ γὰρ θεμιτόν. Diese Überzeugung verleiht der Platonischen Philosophie neben dem Kennzeichen der Entsagung an die empirische Welt das Kennzeichen des Trotzes gegen sie.

Zeichen, um dem überdialektischen Weg zu ihm Richtung zu weisen); zweitens lassen sie sich auch insgesamt nicht etwa zu einer Theologie[1] summieren, sie trotzen vielmehr — solange das Denken dialektisch bleibt — aller Vereinbarung zu einem κοινόν. Dies läßt sich mit besonderer Schärfe ersehen aus Platons Parmenides, und zwar aus Partien dieses Dialoges, die, dank der Proklostradition erhalten, vielleicht erst im Hochmittelalter in ihrer ganzen Tragweite erkannt wurden. Fragen wir z. B., wie das unbedingte 'Eins'-sein mit dem unbedingten 'Gut'-sein identisch gedacht werden soll, so ist zunächst über den Begriff des unbedingten 'Eins'-seins Folgendes zu sagen: Es handelt sich für Gott nicht um ein derart Eines wie bei der 'Zahl' Eins, die den anderen Zahlen gegenübersteht (Parm. 153a). Es handelt sich auch nicht um jenes Eins, das wir denken, wenn wir von einem 'Dinge' aussagen, daß es zugleich Eines und Vieles sei (Parm. 129b), wie etwa ein Wort seinen Bestandteilen nach ein Vieles, seiner Bedeutung nach ein Eines ist. Es handelt sich ferner nicht in dem Sinne für Gott um ein Eins-sein, wie jede 'Idee' ein Eines ist, das dem Vielerlei der Dinge gegenübersteht (τὸ ἐπὶ πᾶσιν ταὐτόν, Theaet. 147d). Es werden also für den göttlichen Einheitsbegriff abgewiesen erstens die numerische 'Einheit im Vielen' (denn Gott ist keine Zahl), zweitens die substantiale 'Einheit des Vielen' (denn Gott ist kein Ding), drittens die transzendente 'Einheit über dem Vielen', (denn Gott ist keine bloße Idee[2]). Sondern Gottes Eins-sein könnte nur in dem metaphysischen Sinne gelten, wie es Parm. 137c und 159c vom (unbedingt) Einen heißt, daß es erstens (im Gegensatz zum Dingartigen) keine Teile hat, also kein Ganzes ist; daß es zweitens zwar mit jeglichem 'Andern' das 'Alles' ausmacht, aber trotzdem (im Gegensatz zur Zahlenreihe) mit ihm kein Ganzes bildet, sondern χωρίς ist vom ἕτερον (denn käme es zu einem umgreifenden Ganzen, so wäre dies ein Drittes, in welchem Gott und das Andere nur Teile wären, was nach dem Begriffe Gottes ausgeschlossen ist); daß es drittens so unbedingt-Eines ist, daß das ἕτερον (im Gegensatz zur Idee) an ihm nicht 'teilhaben' könnte,

[1] W. Nestle sagt in seiner Schrift Griech. Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles (Sg. Göschen 1066) S. 155, daß Sokrates Religion, Platon Theologie gehabt habe. Dieser Satz wird im Sinne der oben gemachten Ausführungen wesentlich eingeschränkt werden müssen.

[2] Hieraus ergibt sich, daß Platon im Voraus die neupythagoreischen, die stoischen und die neuplatonischen Begriffe des Einen zum Problem stellt und ihre Dogmatik ablehnt.

es also viertens weder Sein noch Erkenntnis zuließe[1]. Diese vier Positionen bilden zusammen die Thesis über den Begriff des unbedingt-Einen. Nun könnte man denken, Platon habe also hier doch etwas über das göttlich-Eine ausgesagt. Aber tatsächlich haben wir bisher nur die Thesis, zu der Platon sofort selber die Antithesis ergänzt: Sie würde postulieren, daß das Eine aus 'Teilen' besteht; daß das Eine mit dem 'Andern' zusammen ein Ganzes ausmacht; daß zwischen dem E i n e n und dem A n d e r n 'Teilhabe' stattfindet; daß das Eine 'Sein hat und Erkenntnis zuläßt'. Der Kern der Antithesis liegt in dem Satze, daß das Eine (Gott) und das Sein (die Ideen) an einander teilhaben; der Kern der Thesis, daß sie nicht aneinander teilhaben. Gilt die Thesis, so wird die Denkbarkeit Gottes verneint, denn er bleibt jenseits des Seins und somit der Denkbarkeit. Gilt die Antithesis, so müßte eine Teilhabe angenommen werden, die nur als ἄτοπος φύσις zu bezeichnen wäre, als undenkbarer Kontakt von Einsheit und Vielheit, von Zeitlosem und Zeitlichem; die Teilhabe wäre dem Charakter des 'Momentanen' zu vergleichen[2], sofern der Moment zugleich in der Zeit und dennoch ohne zeitliche Ausdehnung ist. Unzweifelhaft hat Platon in der Thesis eine dialektische Aussage über Gott gemacht, also 'Scholastik' vorweggenommen; und ebenso unzweifelhaft hat er in der Antithesis sachlich ganz genau den Standpunkt bezeichnet, den die Mystik einnehmen müßte und später eingenommen hat. Aber Platon selber nimmt eben keinen von beiden Standpunkten ein; denn seine Philosophie erfordert etwas anderes, als den Kontakt zwischen dem zeitlos-Einen und dem zeitlich-Vielen dogmatisch zu bejahen oder dogmatisch zu verneinen. Daher beläßt es Platon grundsätzlich bei der Antinomie[3]: Für Gott als das unbedingt-Eine müßte gelten die in der Thesis ausgesprochene Absolutheit, er ist 'jenseits des Seins', und das stetig-regressive Denken der pluralistischen Dialektik

---

[1] Parm. 142a. οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα . . . οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. Nach Logos und Eidos disponiert ähnlich wie Epist. VII, 342cff. Grundsätzliche Begründung des Standpunktes der Negativen Theologie.

[2] ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι. Parm. 156de.

[3] Und in diesem Aufzeigen von Antinomien, in denen das dialektische Denken gipfeln muß, besteht eine der wesentlichsten Tendenzen des Dialogs.

bleibt ihm inadäquat. Hingegen für Gott als das unbedingt-Gute müßte gelten die in der Antithesis ausgesprochene Teilhabe, denn das Gute durchwaltet Alles, sowohl Seiendes wie Werdendes. Der Ansatz für die spätere Mystik ist ganz deutlich: aus dem Erleben der logischen Atopie, aus dem Sprung ins ἐξαίφνης muß für den Mystiker die Vernunft-Ekstase werden. Hiermit aber sind wir bei Plotin, nicht bei Platon. Das Denken ist bei Platon bereits dann ins Reich der überzeitlichen Wahrheit versetzt, wenn es sich in der Ideenwelt bewegt, in ihrer ewigen, geordneten Vielheit. Es gilt für Platon, diese Ideen-Vielheit im Hinblick auf Gott zu denken; nicht aber sie preiszugeben. Es gilt, in der Welt der Ideen dauernd heimisch zu sein; nicht sie ekstatisch zu überspringen. — Auch an diesem Punkte sehen wir, wie bereits Platons unmittelbare Schüler das Grundsätzliche und Tragende des genuinen Platonismus verkannten. Speusipp scheint die überdialektische Koinzidenz des Einen, des Guten, der Vernunft im Gottesbegriffe bestritten zu haben; er verlangte, daß das 'Beste' statt an den Anfang vielmehr an das Ende des Geschehens zu setzen sei; er folgerte, daß, wenn das Eine dem Guten gleichgesetzt würde, dann dem Vielen das Böse als Prinzip zuzuordnen wäre, und er sah in Gottes Natur nicht mehr die von Platon gewollte Überhöhung jeder Wesenheit, sondern positiv ein Wesen von seelisch-vernünftiger Art[1]. Zeigt diese ganze Beschaffenheit seiner Positionen bereits die Tendenz, den Gottesbegriff seiner von Platon geforderten Absolutheit zu entkleiden und ihn lediglich aus Momenten aufzubauen, die vom Sein und Werden der Weltwirklichkeit bezogen sind, so schrieb die antike Tradition bereits dem Xenokrates die Lehre zu, daß in der 'Einheit' das männliche, in der 'unbegrenzten Zweiheit' das weibliche Prinzip des kosmischen Prozesses beschlossen liege, womit die Bahn des in die Gnostik einmündenden, Symbole nicht nur mythopoietisch hypostasierenden, sondern dogmatisch substantiierenden Pythagoreismus beschritten war[2]. Für Aristoteles aber wurde die Gottesidee zur höchsten Steigerung des rational Denkbaren, die nur möglich ist, zur Νόησις νοήσεως, die zwar als 'reines' Denken der Welt entrückt zu sein scheint, aber eben gerade als reines nur-'Denken' gänzlich aus Mitteln der

---

[1] Stob. Ecl. I, 2, 29 (Lang fr. 38); I, 41, 32 (Lang fr. 40), Doxogr. S. 538, 17ff. Aristoteles Metaph. 1072b 31; 1075a 36; 1091a 35; 1092a 12.

[2] Aet. plac. I, 7, 30 (Heinze fr. 15, Doxogr. S. 304, 1).

Welt konstituiert ist[1]. Speusippos dachte die Gottheit psychologistisch, Xenokrates kosmogonistisch, Aristoteles intellektualistisch. Platon aber hatte seinen Gottesbegriff allen diesen drei Begrenzungen entzogen, wie es der Überbegriff des ἐπέκεινα erforderte.

Schien Platons Ideenbegriff für die spätere Mystik besonders insofern einen Ansatz zu gewähren, als der in Hinblick auf Ideen stattfindende Erkenntnisprozeß sich nach Ansicht der Mystiker bis zu einem Aufgehen und einer verschmelzenden Versenkung in reine Ideenschau übersteigern ließ; und bot zweitens der Begriff des göttlich-Einen insofern Möglichkeit zu mystischer Umbildung, als die Teilhabe des 'Anderen' am 'Einen' in zeitentrückter Dimension, von Platon als logische Atopie und nur als Glied einer Antinomie gekennzeichnet, den Späteren zum metaphysischen Erlebnis wurde, so leistete drittens Platons Begriff der Erscheinungswelt der radikalen Mystik Dienste, um alles Räumliche und Stoffliche als unwirklich ins Nichts versinken zu lassen. In der Tat ist bei Platon der 'Raum' das Prinzip bloßer Möglichkeit[2] für die Erscheinungen als Eidola; und somit ist er lediglich Substrat für Aufnahme von Kopieen, also notwendig Ursache einer Täuschung für 'echte' Erkenntnis, deren Ziel im Eidos liegt. Während die 'Zeit' wenigstens für den philosophischen Mythos die Züge eines geschaffenen Abbildes der Ewigkeit trägt, da sie Bedingung für Wachsen und gedeihliches Werden des Lebendigen ist, gegliedert in ihrer Bewegung nach Tagen, Monaten und Jahreszeiten, also ein Gefüge, das dem echtes Werden gliedernden Logos standhält, kann der Raum selber nicht einmal unmittelbar Abbild sein, sondern er kann nur als Bastardbegriff angesprochen werden. Raum und Zeit gibt es beide nur in der entstandenen Welt, nicht im Ansich-seienden; aber die Zeit hat Methexis am Sein, der Raum nicht. Er ist nichts als schlechthin aufteilbar; er ist ungegliedert, unwesenhaft; er ist nicht Vater, nicht Mutter der Erscheinungen, sondern nur wie eine Amme[3], die das Gezeugte übernimmt; er ist ein immerwährendes und unzerstörbares Nichtsein, in dem sich

---

[1] Metaph. 1074b 34; vgl. 1072b 21: ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.

[2] Vgl. A. Faust, Der Möglichkeitsgedanke (Heidelberg 1931) I, S. 46f.

[3] Tim. 49a: πάσης γενέσεος ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη. 52c: ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, ἐφ' ᾧ γέγονεν, ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἁμῶς γέ πως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι.

Seiendes zum Zwecke des Werdens nur spiegeln kann. Er ist nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur Hilfsmittel für sinnliche Wahrnehmung. Er ist das Nichtseiende an den Dingen, die Nichtform, das Leere. Und trotzdem kann bei Platon nicht von einem Versinken der Raumwelt ins grundlose Nichts gesprochen werden; denn der Raum muß immerhin, und gerade wegen seiner schlechthinnigen Negativität, als eine Art von Prinzip für das Sinnliche und noch als Grenzbegriff von Seiendem, als Seins-Schein eines Nicht-Seienden, gedacht werden. Wie Echo und Spiegelbild für sich wesenlos sind, aber am Spiegel die Fläche, am Echo die Wand etwas die Spiegelung Ermöglichendes, also insofern — trotz ihrer eigenen Leerheit — etwas Faßbares darstellen, so bietet auch der Raum eine Möglichkeit, an der das Denken einen Halt findet: Der Raum läßt sich begreifen als das, was zwar selber nichts zeugen, aber das Mathematische ermöglichen, nämlich quantitative Bestimmung erleiden kann. Restlos unfaßbar wäre nur der Unbegriff barer 'Materie'; denn sie wäre, als das unausgesetzt Wechselnde, ohne Form, ohne Bestimmtheit, ohne Dauer und irgendwelches Sein. Daher kann es für Platon materielle Elemente oder Atome als Konstituentien einer Wirklichkeit nicht geben, wohl aber mathematische Grundformen, deren System im Raume als Inbegriff geometrischer und stereometrischer Möglichkeiten der Körperbildung niedergelegt werden konnte[1]. Wahrheit ist in mathematischer Form dem Raume gleichsam leihweise übergeben; wie er auch physikalisch die Funktion des συναίτιον für alles bewegte Geschehen in ihm ausübt[2]. So bedeutet die Raumwelt für den genuinen Platonismus mehr als für die Mystik; sofern das 'Corpus' mathematisch als 'Spatium' begriffen werden kann[3], ist für Platon die Erscheinung bereits in einem Sinne gerettet, der ein bedeutsames Prinzip der cartesischen Körperlehre vorwegnimmt. Anderer-

[1] Tim. 31bff. Dazu Eva Sachs, Die fünf Platonischen Körper (Philolog. Untersuchungen XXIV) 1917, S. 223ff.

[2] Tim. 46c; 48a.

[3] Über die Verwandtschaft des Platonischen und Cartesischen Prinzips s. E. Cassirer in Dessoirs Lehrbuch der Geschichte der Philosophie S. 123. Doch muß auch auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen Platonischer und Cartesischer Körperwelt aufmerksam gemacht werden: Der Begriff des sichtbaren Kosmos ist für Platon zugleich ein Qualitätsbegriff: die mathematische, quantitative Bestimmtheit ist ein Quale in allerhöchstem Sinne. Bei Descartes aber ist das Quale dem mechanistischen Gedanken zum Opfer gefallen.

seits würde, in Platons Augen, die Macht der Raumwelt überschätzt werden, wenn im Nicht-sein des Räumlichen das Negative als schaffendes Prinzip, als Konkurrent Gottes, als Sein eines radikal Schlechten angesehen würde. Soll der Raum in 'Gegensatz' gesetzt werden, so steht er als Sinnliches in Gegensatz zu den Ideen, wie Vorstellung zum Begriff, wie das schwankende Spiegelbild von etwas Rundem auf bewegter Wasserfläche zu der unwandelbaren Definition des mathematischen Kreises. Einen Gegensatz zu Gott aber kann es im echten Platonismus nicht geben: Schatten ist nur Gegensatz zur Helle, aber nicht zur Sonne; der Begriff der dem Nichtseienden Teilhabe am Sein verleihenden Causa existentialis liegt in der übergegensätzlichen Sphäre unbedingter Einsheit.

Es ist im Grunde dieselbe Aufgabe, bei Platon die scheinbaren Ansätze für spätere mystische Umbildung seiner Lehre aufzuspüren, wie motivgeschichtlich die Differenzen zu untersuchen, die ihn tatsächlich von aller Mystik trennen. Und so liegt es nicht nur für jeden einzelnen der drei Bereiche und für sie insgesamt, sondern auch vornehmlich für denjenigen Begriff, um den sich sowohl Platon wie alle Mystik besonders mühen, den Begriff des Seelenweges.

So unangemessen es sein mag, die immer wieder neuen Aspekte, unter denen Platon vom Phaidon an bis zu den Gesetzen das Problem des Seelischen behandelt hat, nur auf die schmächtige Linie einer einheitlichen Problementwicklung zu bringen, so klärend und unerläßlich ist es doch andererseits, den unveränderten Sinn zu bestimmen, den Platon im Grunde immer mit dem Begriffe der Seele verband. Und dieser Sinn ergibt sich bereits deutlich aus Platons metaphorischen Aussagen über ihr besonderes Sein: Seele ist dasjenige, dessen eigentümliche 'Leistung' die Tugend ist; dessen zweckhafte 'Bewegung' das Lernen ist; dessen beste 'Verfassung' die Selbstbeherrschung ist; dessen 'Ziel' die Wahrheit, dessen 'Aufgabe' die Bildung, dessen 'Nahrung' das Gute, dessen 'Gesundheit' die Gerechtigkeit ist usw. Hierdurch bestimmt sich, was der Seele nützlich und schädlich, was ihr Eigensein fördernd und gefährdend ist: es bestimmt sich der Sinn der ihr eingeborenen Alternative. Diese Metaphern Platons sind deshalb so kennzeichnend, weil sich in ihnen zeigt, daß die Analogie des Seelischen zum Körperlichen zugleich ihren Gegensatz zum Körperlichen enthält. Es sind dieselben Wertideen, an denen Körper und Seele teilhaben können; aber die Art der Teilhabe ist für beide

verschieden. Der Körper, rein als Körper, kann nichts dazu tun, ob er 'unter der Mitwirkung' schlechten Getreides durch seine eigene Schlechtigkeit in Verderben gerät[1], so wie das Eisen gegen den Rost, das Holz gegen die Fäulnis passiv ist; aber die Teilhabe der Seele hat den Charakter der Aktivität, der tätigen Beziehung zu den Ideen durch eine die Wahrheit erstrebende Selbstbemühung. Daher ist nicht die ganze Seele unser eigentliches Selbst; wohl aber 'in' der Seele liegt das Selbst, nicht im Körper. Die 'Seele selbst' ist dasjenige in uns, was sich selber fragt, ob etwas 'ist' oder nicht[2], und sich selber antwortet, durch diesen urtümlichen Akt Eigenleben der Erkenntnis erzeugt, zwischen Sein und Nichtsein, zwischen So und Anders, zwischen Gut und Böse unterscheidet und nach Maßstäben 'urteilend' entscheidet, zugleich Anwalt der Wahrheit und Richter über den Trug, demnach dialektisch denkt, von Natur philosophisch ist: ein Bewußtsein also, welches auf die Seinseinheiten der Ideen als einzig beständiges Maß gerichtet ist und wegen des 'synoptischen' Charakters aller Ideenerkenntnis selber 'eine Art einheitlicher Form' besitzt[3]. So ist 'die Seele an sich' bei Platon dadurch bestimmt, daß erstens aus ihrer Erkenntnisaufgabe ihr aktiver Seinscharakter folgt, ihre monadische Bewußtseinsstruktur; zweitens aus ihrem notwendig dialektischen und syllektischen Verhalten die erst in seelischer Sphäre entstehende Alternative von Gesolltem und Nichtgesolltem; drittens aus ihrer Bestimmung ihr 'Weg', ihre 'Methodos', deren Tmemata ebenso zwecklos wären ohne Methexis, wie die Methexis sinnlos ohne Tmemata[4].

Wird dies zentrale Motiv von Platons Seelenlehre festgehalten, so erscheint der Entwicklungsgang, den seine Psychologie genom-

[1] Vgl. Resp. 609 dff.

[2] Vgl. Stellen wie Resp. 524 e: die Seele 'wird genötigt' ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινοῦσα ἐν αὑτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν, τί ποτ' ἐστὶν αὐτὸ τὸ ὄν, und Phaed. 75 d: die Seele drückt durch Fragen und Antworten das 'Siegel des Seins' auf περὶ ἁπάντων, οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο, ὃ ἔστι, καὶ ἐν τοῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. Diese Art von 'Impressio' ist der stärkste Gegensatz zur sensualistischen 'Prägung' der Tabula rasa, der denkbar ist. Platons Bild von der Siegelung wurde im arabischen Platonismus mit der sphärischen Einstrahlungslehre verbunden und führte so zu einer neuen Konversion der Methexis.

[3] In der vorzüglichen Übersicht, die Robin in der Einleitung seiner Ausgabe des Phaidon (Paris 1926) über die verschiedenen Formen des Seelenbegriffs bei Platon gibt, fehlt auffallenderweise die μία τις ἰδέα ψυχῆς gänzlich.

[4] Resp. 510 b ἡ ψυχὴ . . . αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

men hat, in großen Zügen einleuchtend. Diese Psychologie steht von Anfang an innerhalb des ihr überkommenen Problems der Dualität von Stoff und Form, von Werdendem und Seiendem, von materiell Aufteilbarem und ideell Einheitlichem. Der Phaidon zeigt uns, bis zu welchem Grade Körper und Seele jene beiden Welten relativ repräsentieren dürfen. Obwohl der Körper nicht etwa formlos wie der Stoff, die Seele keineswegs etwa konstant wie die Idee ist, steht doch der Körper dem Bereiche des 'Aufteilbaren', die Seele dem des 'Unaufteilbaren' so viel näher, daß beide zu Vertretungen der zwei Welten in Anspruch genommen werden können[1]. Nun aber wohnt in der Seele nicht nur das unsinnliche Denken (mit seinen Korrelaten des adäquaten Wollens und Fühlens), sondern auch die sinnliche Empfindung (mit den ihr eigenen emotionalen und hedonischen Korrelaten), also ist das seelische Gebilde ein 'an beiden' Welten teilhabendes Wesen, doch zum Streben von unten nach oben berufen. Hiermit hängen zusammen die Lehren von der Teilung des Seelischen in der Politeia und vom Eros der Seele im Symposion. — Hat aber das Seelenganze durch harmonische Teilung zugleich seine sinnvolle Gliederung erhalten, indem vom vernünftigen Selbst der Seele aus auch das Unvernünftige in ihr Rangstufe, Meßbarkeit und Bestimmung zugeteilt erhielt, so ist dadurch der Seelenbegriff als allein geeignet erwiesen, um jeglichem Gefüge, welches zu einem von Vernunft gesetzten Ziele gelangen soll, prinzipiell zugrunde gelegt zu werden, vornehmlich vor allem andern dem Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, dem Staate, der ein Vernunftwesen im Großen und ein Kosmos im Kleinen werden soll. Im Staate das Werden zum Sein gelangen zu lassen, ist die größte Aufgabe des Menschengeschlechts. Der Staat kann aber 'Sein' nur erlangen, wenn für ihn das Prinzip der Gliederung so ist, daß sein Gefüge sich ergibt aus der Vernünftigkeit seines höchsten Zweckes, dem alles andere zu dienen hat. — Die nächste Erweiterung des Seelenbegriffes bei Platon ergibt sich wiederum vom höchsten Seelischen her. Das reine Denken ist (unräumliche) Autokinese; Urteil ist (dialektische) Bewegung des Gedankens, und in der Tendenz dieser die Begriffe trennenden und

[1] Was der Phaidon im Sinne Platons positiv als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele erbringen soll, ist zweierlei: Die Anamnesis, 'Heraufbesinnung', die mit der aktiven Teilhabe der Seele an der Ideenvielheit zusammenhängt, bürgt für die Praeexistenz; hingegen nur die Teilhabe an der Idee des Lebens selbst (also Gott, Idee des Guten) für Postexistenz.

verbindenden Bewegung besteht das 'Leben' des Gedankens. Ist aber die Seele das kraft des Denkens sich selber Bewegende, so ist sie zugleich das 'Prinzip' aller echten, d. h. aller sinnvollen und vernünftigen Bewegung, und sie kann von ihrem Selbst aus nicht nur das gesamte Psychische, sondern auch den Körper bewegen, entsprechend wie die Noesis Prinzip wird auch für die Aisthesis; Eidos auch für Eidolon; Seiendes auch für Nichtseiendes. Nur diejenige Bewegung bleibt als unvernünftig und begründender Erkenntnis entzogen zurück, welche sich aus den baren Notwendigkeiten des 'Raumes', aus den bloßen Lageverschiebungen in ihm ergibt und im Bereiche des körperlichen Geschehens die Funktion (nicht des wahren Grundes, sondern) der 'Mitursache' ausübt. Von hier aus werden die psychologischen Positionen des Phaidros ermöglicht. — Ist aber die Seele Beides in Einem, reines Denken und Prinzip lebendiger Bewegung, so kann ihr urtümlich tätiges, vernünftiges Sein nicht nur dem endlichen Geschöpfe und dem irdischen Leben verhaftet bleiben, sondern sie muß als Weltseele das erste und vollkommenste der Geschöpfe selber sein. Sie erst macht den Kosmos zu einer zwar geschaffenen, aber unsterblichen Welt, zur Totalität des 'gewordenen Seins'; ja die Weltseele ist das eigentliche Selbst des Kosmos, sofern er nach der Seite seiner gegliederten Ganzheit und somit Denkbarkeit gedacht wird. Von diesem Thema des Timaios aus ist nur noch ein Schritt weiter möglich: der, daß die Seele kultisch verehrt wird, wie die Gesetze es zeigen.

Überblickt man die skizzierte Entwicklung, so sieht man, woran die modernen Platondarstellungen gewöhnlich kranken. Platons Seelenlehre ist nicht niedergelegt in diesem oder jenem Dialoge, sondern sie ist das alles in reichster Entfaltung, was ich soeben in schwachen Umrissen skizziert habe. Es gibt für den, der Platons Seelenlehre wirklich als Problem zu fassen vermag, nicht 'ein' oder 'das' Lehrstück von der Seele bei Platon, sondern es gibt nur alle zusammengenommen. Was aber ergibt sich bei der Zusammennahme? Es ist ein zu bloßer Scheinbarkeit verurteiltes, durch keine Stelle des Platontextes legitimiertes Unternehmen, im Einzelnen sogenannte Widersprüche seiner Psychologie aufzuspüren und aus späteren Positionen Platons über die Seele die Preisgabe früherer zu erschließen. Als Weltseele, so sagt man, sei die Seele das absolut-vollkommene Geschöpf, als Einzelseele das durch die Körperhaftigkeit ihrer Idole prinzipiell Defekte. Also habe Platon

beides aus zwei verschiedenen Quellen bezogen und nicht zur Übereinstimmung bringen können. Als Weltseele sei sie so, wie sie ist, von Gott geschaffen, als Einzelseele wähle sie ihr Los, habe durch Denkerkenntnis eigene Spontaneität und sei außerhalb der anderen, der fertigen Schöpfung; also abermals ein 'Widerspruch'. Sowohl als Weltseele wie als Einzelseele habe sie einerseits als Erkenntnisorgan in noetischer Sphäre, andererseits als Lebensprinzip in somatischer ihre Stätte. Also Vermengung intellektualistischer und vitalistischer Gesichtspunkte. Das Aufzeigen solcher und anderer Gegensätze bringt nicht, wie man gemeint hat, Material, um die Entwicklung von Platons Psychologie einer wandlungsreichen Biographie zu unterwerfen; sondern es lehrt, wie gerade in aller Entwicklung und Ausgestaltung des Lehrgebäudes auch der Seelenbegriff Platons eindeutig bestimmt bleibt durch die Tmematik des Systems. Es folgt aus dem Begriffe der Platonischen Methexis selber, daß 'Teilhabe' einen zweifachen, gegensätzlichen Aspekt gewähren muß. Ist Methexis, als Teilhabe des Werdenden am Sein, von Gott einerseits den Phänomenen verliehen; und ist Methexis, als Teilhabe des Denkenden am Sein, von ihm andererseits den Vernunftwesen aufgegeben, so führen beide Arten der Teilhabe zum Begriff der Seele als des ursprünglich-Teilhabenden. Jene erste, empfangene Methexis aller Phänomene ist prototypisch verwirklicht in der Weltseele, welche deshalb vollkommen ist, weil es Vollkommeneres im Bereiche des Geschaffenen, des Gewordenen, nicht geben kann als die ursprüngliche, vom göttlich-Guten selber einmalig und endgültig dem vernünftigen und belebenden Prinzip der Weltganzheit verliehene Teilhabe an den Ideen des Seins[1]; alle einzelnen Phänomene in der Welt, auch die psychischen, können, als bloße Teile und Fragmente des Ganzen, diese Art der Teilhabe nur in einem vermittelten und abgeleiteten Maße besitzen.

---

[1] Daher Tim. 30d: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. Und 92b: ὅδε ὁ κόσμος εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν. Ein Weltbegriff ist konstituiert, der aus den beiden Momenten 'Idee' und 'Erscheinung' den Kosmos, ohne das Tmema aufzuheben, zu etwas Drittem macht: Der Kosmos ist dasjenige absolute Optimum von Erscheinung, in welchem der Inbegriff des Werdens sich als 'gewordenes Sein' darstellt. Zwischen der Totalität des Ideenreiches und dem Fragmentarischen der sinnlichen Erscheinungen steht der Kosmos als 'sichtbare Totalität', als ein Unsterbliches in der Zeit, als eine vollkommene Erscheinung.

Nun gibt es aber im Menschen Seelisches nicht nur als Phänomen, sondern auch als 'Seele selbst', und die ihr, der reinen Denktätigkeit, als Aufgabe gestellte Methexis ist kein Empfangen, kein bloß relatives und fragmentarisches Widerspiegeln einer absoluten und ganzen Vollkommenheit, sondern ein zeugendes Fragen und Antworten, ein freies Urteilen und Wählen. Auch in dieser Funktion ist zwar die Einzelseele Teil der Weltseele; denn jeder einzelne Gedanke ist Glied des großen Denkganzen. Doch während die Weltseele dem All der Phänomene die empfangene Teilhabe am Sein prototypisch gleichsam vormacht, indem sie den Weltleib zum sichtbaren Ganzen des von Vernunft durchwalteten und belebten Werdens gestaltet, kann sie der Einzelseele den Erwerb aktiver Teilhabe durch Denken nicht vormachen, sonst wäre der Sinn der Aktivität verloren. Die Weltseele kann nur in sich selber das Prinzip der Dialektik, das Zusammen von Alternative und Verbindung[1] enthalten; und sie kann nur selber auch als Denk-Subjekt konstituiert werden, als sich selbst Bewegendes, das mit Seiendem und Werdendem in Berührung tritt und je nach der Art des Berührten Wissen oder Meinung entstehen läßt[2]; aber den Denkweg zu finden, die Methexis zur Methodos zu machen, muß der Zucht der einzelnen Seele überlassen bleiben. Es besteht kein Widerspruch philosophischer Systematik zwischen Seele im Ganzen und Seele im Einzelnen, zwischen Gesetz und Freiheit des Seelischen, zwischen Seele als Lebensprinzip und als Denkprinzip; sondern es handelt sich in allen scheinbar divergenten psychologischen Lehrstücken Platons um die eine, große Konzeption: das die ganze Kluft zwischen Sein und Nichtsein umspannende Metaxy der Seele so zu fassen, daß es die Tmematik nicht verwischt, sondern sie sogar erst wahrhaft trägt[3]. In der ersten Art der Teilhabe erlebt die Einzelseele die eine Kategorie alles Lebendigen,

---

[1] Tim. 37a: ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα.

[2] Tim. 37b.

[3] In Übereinstimmung damit sowohl den Eros des Conv. als Sinnbild der Seele: durch ihn ist ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους möglich, 203a, als auch Phileb. 30aff.: Niederes kann durch Höheres nur gerettet werden, indem es ihm 'verbunden' (δεσμός) und so zum Glied einer Ganzheit gemacht wird. Die schönste und stärkste Bindung aber ist die Proportion (ἀναλογία), und diese ist es, die von der Seele noetisch gesetzt und kinetisch als Prinzip der vernünftigen Herrschaft über das 'Andere' verwendet wird. Auch die korrupte Stelle Phileb. 59c scheint, in Verbindung mit 58d, unter ähnlichem Gesichtspunkt erklärt werden zu müssen.

das 'Leiden'; in der zweiten die andere, das 'Tun'[1]. Vermöge der ersten ist sie ein Teil der Welt, und zwar unmittelbar ein Teil vom vollkommensten Teile, nämlich der Weltseele; vermöge der zweiten ist sie sogar unmittelbar Gott verbunden: ihre Denkarbeit im Bereiche des Seins zum Zwecke ihrer Herrschaft im Bereiche des Werdens ist ihre Mission, die sie vom göttlichen Guten hat. Aber auf keine von beiden Weisen[2] 'ist' sie Gott oder 'wird' sie Gott oder läßt sie sich in Gott 'entrücken'. Erst die spätere Mystik hat die Einzelseele teils in Gott, teils in der Weltseele aufgehen und hiermit den Sinn der Platonischen Methexis verschwinden lassen.

Stellen wir nun die Frage, worin sich das Prinzipielle der späteren Konversion des Platonismus auch in der Seelenlehre zeigt, so ist die Antwort: Platon bleibt orientiert an der tmematischen Problemstellung 'Stoff und Form'; nur von dieser im Denken selbst begründeten Dualität aus können auch Wesen und Aufgabe der Seele bestimmt werden. Der spätere Platonismus aber bleibt letztlich mit der Stoa orientiert an dem Problem des Psychophysischen als des empirisch gegebenen Ganzen und baut von dort sein ganzes Weltbild auf. Mit dieser Grundverschiedenheit der systembildenden Methoden hängt zusammen, daß für Platons Seelenlehre der von unten nach oben strebende Eros, für die Späteren die von oben nach unten erfolgende Derivation maßgebend ist. Anders ausgedrückt: Platon läßt für seine gesamte Seelenlehre das vernünftige Denken des menschlichen Logistikon maßgebend sein; der spätere Platonismus aber geht immer von der Weltseele aus und bestimmt das Wesen der Einzelseele von dort her. Die Stoa denkt die Weltseele als Pneuma oder als Feuer, sei es geradezu als materiell, sei es in der späteren Entwicklung der Schule als überstofflich, dennoch auf alle Fälle als substantiell; sie ist lebendig-göttliches Prinzip und als solches schafft sie dynamisch formend das Leben im Weltall. Die Einzelseele ist ein Teil von ihr, das Gottähnlichste an uns, aber erkrankt und auf Heilung des subjektiven Logos angewiesen. — Für den Pythagoreismus ist die Weltseele

---

[1] Von 'Kategorien' wird man sprechen dürfen, wenn man an Phaedr. 270d und Soph. 247e denkt.

[2] Die mystische Einung der Einzelseele mit Gott vermittels der Weltseele bei späteren Neupythagoreern beruhte auf einer Gleichsetzung der Weltseele mit Gott, die Platon selbstverständlich nicht kennt, und die erst gelehrt wurde, als Platons Weltseele mit dem Ersten Beweger des Aristoteles identifiziert wurde. Zeller III, 2[4], S. 135.

nicht Körper, sondern sie ist 'im' Körper der Welt, als sein Ordnungsprinzip, als der Inbegriff seiner Maßverhältnisse. So ist auch entsprechend die Einzelseele das zur Herrschaft in uns Berufene, das Prinzip der Ordnung und des Maßes für uns, aber durch den Körper verunreinigt, weshalb Erhebung zum Körperlosen, Astralen, Verähnlichung mit den reinen Geistern als Vorbereitung geboten ist, damit nach Seelenwanderung im Jenseits die Erlösung aus dem Rad der Geburten erfolge. — Für Plotin ist die Weltseele körperlose Substanz, Emanation des Nus; nicht sie ist im Körper, sondern er in ihr, d. h. jeder Teil des Leibes ist von ihr durchseelt und dadurch dem Zweck- und Herrschaftsprinzip unterstellt. So ist auch die Seele in uns unser immaterieller Teil, entelechisch uns immanent wie der Zweck einem Instrument. Aber sie ist gefallen, indem sie das Bewußtsein ihres Zweckes verloren hat, wie eine Axt, die nur noch als Eisen, aber nicht mehr als Werkzeug besteht. Wollte die Stoa durch 'Heilung' der Seele die Freimachung des Logos im Diesseits erreichen, wollte der Pythagoreismus durch 'Reinigung' der Seele ihre Erlösung im Jenseits vorbereiten, so kennt Plotin bereits im Diesseits die 'Entrückung' der Seele ins Jenseits.

Es ist bekannt, wie alle drei Richtungen für ihre Dogmen sowohl über die Weltseele als auch über die Einzelseele Platonisches Lehrgut zugrunde legten und es oft genug dem Buchstaben nach auch durften, zumal wenn sie literarisch die Form der Timaiosexegese wählten, ohne dabei methodisch das Problem der Mythopoiie zu berücksichtigen. Die philosophiegeschichtliche Kluft zwischen Platon und seinen Nachfolgern wird erst dann ganz sichtbar, wenn man nicht auf die isolierten Lehrstücke, sondern auf ihre Funktion im Ganzen der Systeme sieht. Platon begreift das Seelische von der Wahrheit her: Die Seele 'ist', wofern sie ein einheitliches Vermögen hat, um die Seinseinheiten der Wahrheit zu denken; die Späteren hingegen begreifen die Wahrheit vom Seelischen her: die Wahrheit hat selbst seelische Natur. Für Platon ist die Seele an sich Vernunft, d. h. Denkerwerb der Methexis; für die Späteren ist die Seele an sich Substanz und zwar die Weltsubstanz selber. Vor allem ist es die grundsätzlich undingliche und unsinnliche Denkform[1] Platons und die dingliche, sinn-

[1] Der Ausdruck soll bedeuten, daß sämtliche Problemstellungen Platons, sobald sie systematischen Charakter annehmen, radikal auf den reinen Seinsbegriff basiert werden: Das Sein an sich, das Werden zum Sein, das Sein

lich gerichtete Denkform des Hellenismus, zwischen denen ein unüberbrückbarer Gegensatz liegt. In dieser Beziehung folgt die Entwicklung der hellenistischen Philosophie nicht Platon, sondern der teleologischen Analysis des Dingbegriffes, die Aristoteles gegeben, auf den Begriff der Entelechie gegründet und mit seiner Lehre von der Seele als der 'Form' des Leibes engstens verknüpft hatte. Wenn Stoa, Pythagoreer und Plotin die Einzelseele als 'Teil' der Weltseele begreifen wollten, so war das dinglich, substantiell gemeint; denn der Semination, Explikation und Emanation des Weltprozesses liegt schon der Dingbegriff als konstitutiv zugrunde; und die Weltseele gilt, sofern sie nicht von den Späteren widerplatonisch geradezu mit Gott[1] gleichgesetzt wird, als eine

---

des Werdens, das gewordene Sein, das Anders-Sein, das Nicht-Sein, der Schein des Seins usw. Alles Werdende bedarf der Wahrheit (Phileb. 63 d ff.), alles Sein bedarf des Guten. Und jede γεγενημένη οὐσία hat Seele, d. h. Selbstbewegung; höchster Fall: Das Denken der Wahrheit. In diesem Sinne wird menschliches Erkennen mit kosmischem Geschehen im Timaios als gleichartig gesetzt. E. Manasse, Der Begriff der Platonischen Wahrheit, Diss. Heidelberg 1933, hat richtig gezeigt, daß Platon im Timaios das Denken vom Sein her bestimmt, früher das Sein vom Denken her. Das ist aber für Platon kein Stellungswechsel, sondern trotz aller Neuheit der im Timaios vorgetragenen Lehren sind es für ihn nur zwei Aspekte derselben Problemstellung. Wenn die Platonische 'Freiheit' der Menschenvernunft früher darin bestand, daß der Mensch durch Heimischwerden im Ideenreich frei wurde vom starren Zwange der phantasmatischen Welt, so wird diese Freiheit im Timaios nicht dadurch begrenzt, daß auch der befreite Mensch nur den Weg zum gegebenen kosmischen Sein finden kann, sondern der Kosmos des Timaios soll als 'Ganzheit' mythopoietisch die sichtbar gewordene Ideenwelt vertreten. Freiheit bedeutet für Platon immer: Herrschaft der Vernunft. So ist es ein Weg des Menschen zur Freiheit, wenn er das vernünftige Ganze des Kosmos denkt.

[1] Das Gleichsetzen der Weltseele mit Gott geschieht meist so, daß sie mit einem bestimmten fundamentalen Aspekt Gottes identifiziert wird, z. B. dem Fatum. Vgl. dazu Brandis über Plutarch im Handbuch griech.-röm. Philos. III, 2, S. 270. Plutarch gibt auch in der zweiten seiner 'Platonischen Fragen' mit seinen Deutungen über Gott und Seele den konvertierten, nicht den genuinen Standpunkt des Platonismus an (denn bei Platon zeugt Gott weder ein substantielles Sein, noch ist die Seele ungezeugt, sondern sie wird geschaffen, damit die Welt des Werdens durch sie Teilhabe am Sein erhält). Besonders kennzeichnend ist Maximus Tyrius, der die Idee des Guten mit der Noesis noeseos kontaminiert (Brandis S. 271), was überhaupt für die Späteren das Mittel ist, um das vernünftige Wissen der menschlichen Seele unmittelbar als gottgleich zu fassen. Für Platon ist die erkennende Seele 'mehr seiend' (im Sinne von: dem Sein näher) als etwa die aisthetische Seele oder der Körper, aber nicht gottgleich. Wie wenig Aristotelismus und

substantielle[1] Station auf dem Wege des absteigenden Seins und ebenso auf dem des ansteigenden Rückweges; ja die Weltseele wird bisweilen unmittelbar mit der Sonne als der beherrschenden 'Mitte' zwischen himmlischer Seinswelt und irdischem Bereiche des Wandelbaren identifiziert[2]. Bei Platon hat niemals die Seele solchen Ort in einem gestuften Gefüge des Seins; denn es gibt für ihn keine faktischen Stufen des Seins, sondern nur Stufen des Werdens zum Sein hin, d. h. Stufen erreichter Methexis in der Sphäre des Mehr oder Minder. Und Platon kennt nicht den Herweg, den substantiellen 'Hervorgang' der Seele aus dem Einen. Daher ist bei ihm die Seele auch nicht irgendwie dem Schematismus der Tmemata statisch einzufügen, sondern ihr Wesen ist in der Mission beschlossen, aus der Komplexität von Werden und Sein sich zu erziehen zu einem Werdenden zum Sein hin; als Seele berufen, kraft reiner Wahr-Erkenntnis von ihrer Einheit her seiend zu werden; als Weltseele bestimmt, das Sein des Werdens durchwaltend zu umfassen. Da für Platons Seelenbegriff das Logistikon maßgebend ist und bleibt, im Begriff des reinen Denkens aber die wahre Bewegung, ja der einzig wahre 'Weg' enthalten ist, so kann Seele nie an einen bestimmten oder unbestimmten Teil des Seins fixiert werden. Nicht die Anklänge an Erkrankung, Verunreinigung und Fall der Seele schon bei Platon, in Bildern

Platonismus sich hinsichtlich des Seelenbegriffes verschmelzen lassen, zeigt Aristoteles' Polemik gegen die seelische Kinesis in De anima 406a ff., der Schluß von Metaph. H und der Aristotelische Gedanke, 'formende' und 'erkennende' Seele zu trennen und nur die formende wirken zu lassen. Über die historische Wirksamkeit dieses Lehrstückes s. R. Seeberg in D. Lit.-Ztg. 1934 Heft 2 in der Rezension über Lügers Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Scotus. Über das Grundsätzliche des griechischen Seelenbegriffs s. Wilamowitz, Platon I, 336; für Platon speziell aber kommt die Tradition hinzu, in der er steht: Der 'Weg' der Seele von Heraklit, die 'Einheit' der Seele, soweit sie auf das Gute gerichtet ist, von Sokrates. Erst beides zusammen ergibt für Platon das Selbst der Seele.

[1] Alle die hier berührten Probleme der Psychologie stehen auch im Zusammenhange mit der Dämonologie. Bei Platon wirkt der Begriff des Dämonischen auf die Systematik nicht primär und konstitutiv, sondern er spielt seine Rolle als plastischer Ausdruck der Methexis. Erst Xenokrates wird der Vater platonisierender Dämonologie, und seine Annahme von Wesen mittlerer Substantialität eröffnet der Dämonenlehre, namentlich derjenigen orientalischer Provenienz, weiten Zugang in das Innere der philosophischen Lehrgebäude.

[2] In scheinbarem Anschluß an Platon, indem Stellen wie Resp. 508a, 515e mit solchen wie Tim. 39b, 40a kombiniert wurden.

und Gleichnissen, sind es, die seiner Seelenlehre, wie man meint, einen bereits prinzipiell mystischen Charakter geben; sondern seine Seelenlehre mußte da, wo sie mit der Ideenlehre zusammenhängt, erst durch das sogenannte Illuminationsmotiv konvertiert werden, um mystischen Ansprüchen zu genügen. Erst wenn Gott nicht nur der Sonne vergleichbar, sondern substantieller Lichtquell der Erkenntnis selber ist; wenn die Ideen nicht nur auf dem Wege der Erkenntnis wie Sterne leuchten, sondern Helligkeiten oder Funken oder astrale Potenzen selber sind; wenn die Denkerkenntnis ein lichtes Sehen des Geistes, das Medium der Erkenntnis ein von Gott gespendetes Leuchten ist, dann gilt statt der Platonischen Participatio die mystische Illuminatio, und der Dingbegriff hat im philosophischen Denken denjenigen beherrschenden Einfluß gewonnen, daß die noetischen Symbole zu mystischen umgewandelt sind. Dann aber verliert die Tmematik ihren Sinn oder wird von einem (platonisch-)konstitutiven Prinzipe zu einem (unplatonisch-)propädeutischen degradiert[1]. Wird Erkenntnis zur Vision, so wird sie damit zur Begnadung, und dann steht die Theia moira nicht mehr wie bei Platon außerhalb der eigenen Bemühung des Menschen, sondern ersetzt sie.

## VIII.

Ich habe versucht, nicht die spätantike Philosophie, sondern das spätantike Philosophieren, so wie es Ahnherr und Lehrmeister für das christliche Philosophieren wurde, zu kennzeichnen[2]. Wer die Weltanschauung und das Weltbild der Spätantike nur als ein Gemenge aus platonischer Erbschaft, aristotelischem Leihgut und orientalischen Beigaben begreift, der übersieht die weltgeschichtliche Leistung, die von der hellenistischen Philosophie selbständig vollbracht ist. Die althellenische Religion war für die Innerlich-

[1] Wofern sie nicht späterhin durch Augustinus eine gänzlich neue Begründung erhielt. S. u. S. 114 ff.

[2] Der Grenzen der von mir verwendeten rein problemgeschichtlichen Methode bin ich mir wohl bewußt. Sie liefert nicht mehr als das, was Gothein (Die Aufgaben der Kulturgeschichte, Leipzig 1889) ein 'historisches Experiment' nannte. Wie alle Kulturgeschichte Ereignisse auf Kräfte, Kräfte auf Ideen zurückführt, so muß auch die philosophische Problemgeschichte als Kulturgeschichte der Vernunft Systeme auf ihre wirksamen Motive, diese auf ihre letzten Voraussetzungen zurückführen. In diesem Sinne habe ich eine geistesgeschichtliche Motivwandlung (Methexis) isoliert, um von der so isolierten geschichtlichen Bewegung aus das Viele und Komplexe der Aus-

keit des Menschen unwirksam geworden, da sie mehr den Schönheitssinn befriedigte als dem neuen Bedürfnis der Menschen entgegenkam, in Einigkeit mit dem Numen zu leben. Die Philosophien der mittleren Stoa, der Neupythagoreer und Neuplatoniker kulminieren sämtlich in Theodizee[1]: Ob die Welt vollkommener Organismus, ob sie mathematisches Kunstwerk oder allumfassendes Drama ist, sie ist 'Ganzes' und als Ganzes 'gut'. Das Schlechte haftet am Erkrankten, Gefallenen und Abgespaltenen. Daher nehmen alle Richtungen Anschluß an den Timaios; denn der addiert nicht die Weltinhalte zu einer Summe, sondern prägt erstmals den Begriff des Universums als der einzigen sichtbaren Totalität[2]. Hier aber setzt nun zugleich die eigene philosophische Leistung des Hellenismus ein. Sie besteht darin, daß zum ersten Male im Verlaufe der abendländischen Geistesgeschichte das Problem des Werdens in voller Grundsätzlichkeit gestellt und daß zu seiner Lösung alle diejenigen Wege gebahnt wurden, die für das ganze Mittelalter vorbildlich blieben. Heraklit hatte zwar den Begriff des Werdens konzipiert und mit dem Logosbegriff verbunden; aber das Werden erschöpfte sich für ihn in dem 'Austausch', daß Gegensätze ineinander umschlagen, wobei das Gesetz der Koinzidenz die Regelmäßigkeit des Umschlags beherrscht. Die Mecha-

---

wirkungen des Platonismus übersehbar und verständlich zu machen. Das Paradoxe der philosophischen Situation des Hellenismus ist ohne Problemgeschichte überhaupt nicht faßbar zu machen: Hellenistische Bedürfnisse werden durch Platonische Lehrstücke in der durch Aristoteles bewirkten Transformation des Denkstils befriedigt, wobei diese neue, populäre Art des Philosophierens die Weltweisheit in eine die Geister beherrschende Stellung bringt wie nie zuvor und alle Schulgrenzen sprengt. In der späteren Kaiserzeit überwucherten wieder die magischen und gnostischen Strömungen; im Hellenismus stieg aber die Philosophie tatsächlich von den Höhen des Gedankens in die Täler des Lebens, was ohne die Konversion der Motive nicht möglich war. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, darf man, mit Usener und mit der Bibliothek Warburg, von einem 'Erhaltungsgesetz' auch in der Philosophiegeschichte sprechen. Erhalten blieb, was Platon geschrieben, aber nicht, wie er gedacht hatte. Die Bedeutung der hellenistischen Philosophie im allgemein geistesgeschichtlichen Sinne zu verstehen hat uns besonders Karl Praechter gelehrt. Vgl. O. Rieths Nachruf auf ihn im Gnomon IX, 1933 S. 333ff.

[1] K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, Tübingen 1922, bringt in der Einleitung einiges Material, ohne aber in die hier nötige Breite der Problementfaltung einzugehen.

[2] Der eleatische Totalitätsbegriff hatte dafür den Denkweg geschaffen. Das All als Einziges, in dem das Allgemeine konkret ist.

nisten hatten das Problem des Werdens übernommen; aber je mehr ihre Wissenschaft die Methoden der Physik und Mechanik ausbildete, umso mehr verengte sich das Phänomen des Werdens auf bloße Veränderung der elementaren Substanzen oder ihren periodischen Wechsel. Platon gab als erster dem Problem des Werdens die tiefere Fassung, daß er das γίγνεσθαι διά τι und das γίγνεσθαι εἴς τι scharf unterschied: Das Werden geschieht 'durch' Gott, aber 'zum' Sein: Gott ist der schaffende Grund, die Ideen sind die bleibenden Zweckgründe des Werdenden. Aristoteles vertauschte grundsätzlich diese beiden Kausalfunktionen: Gerade die Finalkausalität wurde von ihm nicht pluralistisch, sondern monistisch gedacht und in Gott verlegt; die dynamische Kausalität hingegen wurde den zu Energien umgedeuteten Formen zugeeignet. Was allen Dogmen über den Begriff des Werdens bisher fehlte, war die Problematik des γίγνεσθαι ἔκ τινος, denn sie war von allen auf das materielle Substrat der werdenden Dinge beschränkt worden. Doch woher stammt das Werden selbst? Dies Problem ist es, was originär den hellenistischen Philosophien zugrunde liegt. Es soll diejenige Dynamik gefunden werden, die den 'Herweg' des Gewordenen aus einem Quell des Werdens begreiflich macht. Platon und Aristoteles hatten, jeder in seiner Art, einen 'Hinweg' des Werdens zum Sein angenommen; Platon hatte das γίγνεσθαι εἰς οὐσίαν als Denkweg der vernünftigen Seele aufgewiesen, Aristoteles hatte das Werden zum entelechischen Entwicklungsgang aller Substanzen gemacht. Die Grundposition der Spätantike aber ist: Jener Weg kann nur als Rückweg begriffen werden, dem der Herweg, der Hervorgang des Gewordenen, vorangegangen sein muß. Diesen Hervorgang einer begrifflichen Analyse zugänglich zu machen, war die Aufgabe, die mit den Mitteln der Generation[1], Explikation, Emanation angegriffen wurde und im Gegensatz zur attischen Philosophie mystische Lösungen erheischen mußte. Platons dialektische Frage nach dem 'Was'

[1] Das erregende Moment für die neue Problemstellung lag letztlich im Naturbegriff der Stoa. Die Bedeutung der Stoa für alle Wissenschaft von der lebendigen Natur beruht in der Erkenntnis, daß der teleologische Gedanke des Aristoteles zwar hinreicht, um das Naturgeschehen einem Sinne zu unterwerfen, aber nicht, um es als Leben zu begreifen. Denn alles Lebendige erfordert außer der eindeutigen Zwecklinie des Aristoteles die reiche Vielheit der Gestaltungen, in denen die Zweckmäßigkeit wirklich wird. Diese Rhythmik von Einem und Vielem im Lebendigen sah die Stoa, weil sie Heraklit und später Platon folgte.

(τί ἐστιν) und seine aitiologische nach dem 'Warum' wurden konvertiert zu den typisch religiösen Fragen nach dem 'Wohin' und 'Woher'; und die Methexis wurde so umgebildet, daß alles Diesseitige nicht mehr nur in der Teilhabe am Sein durch Gott gegründet erscheint, sondern aus Gottes eigener Seinsheit stammt. In diesem Unternehmen stand die hellenistische Philosophie trotz aller Anleihen wesentlich auf sich selber. Das Problem zwar schien dem der alten Kosmogonien verwandt zu sein; aber keine Philosophie hatte einen Begriff geschaffen, der tauglich war, das γίγνεσθαι ἐκ in einem organischen Weltbilde auf ein Prinzip zurückzuführen. Platon und Aristoteles vereint schienen die erforderte Dynamik zu gewähren. Bot Platons Mythos den Schöpfergott und die Weltseele, so fanden sich bei Aristoteles die Voraussetzungen für den Stufenkosmos und die Wesenseinheit der vernünftigen Seele mit Gott. Was aber beiden fehlte, war die substantielle Begründung jenes universellen ἐκ Διός, die von der hellenistischen Philosophie gefordert werden mußte, wollte sie die Ansprüche erfüllen, welche die Epoche stellte: das Sehnen nach Einung mit Gott in einen Prozeß des Werdens einzugliedern, der mit dem Hervorgang der Welt aus dem begann, 'von dem, durch den und zu dem Alles ist[1]'.

## IX.

Bereits in den vorangehenden Kapiteln wurde darauf hingewiesen, daß die Systemformen des hellenistischen Platonismus geschichtlich nicht verstehbar wären ohne die Transformation Platonischer Grundbegriffe durch Aristoteles. Noch stärker wird diese Tatsache in den letzten Kapiteln der Abhandlung hervortreten. Daher scheinen einige Ausführungen über den Aristotelischen Einfluß geboten[2]. Maßgebend war weder die unmittelbare Kritik, mit der Aristoteles zum Platonismus Stellung nahm, noch der

---

[1] Paulus Ad. Rom. 11, 36. Daher die Wirkung einer Stelle wie Plato Legg. 715 e f: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος (sc. Orpheus), ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.

[2] Die folgenden Ausführungen setzen zum Teil meine Darstellung der Aristotelischen Lehre in Dessoirs Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Berlin 1925, S. 141 ff., voraus; zum Teil auch, was ich der vierten Auflage von Gerckes Antiker Philosophie, Einleitung in die Altertumswissenschaft II, 2, 6, S. 57 ff. hinzugefügt habe.

Umstand, ob er einzelnen Stücken des Platonismus die Gefolgschaft bewahrte oder versagte; sondern maßgebend war in erster Linie die Umbildung des Platonischen Begriffsinventars von innen heraus, die dessen Prägungen für ganz anders geartete philosophische Aufgaben verwendbar machte. Dies war eine Revolution der philosophischen Semasiologie, die in der persönlichen Entwicklung des Aristoteles selbst langsam, aber Schritt für Schritt vor sich ging, dann jedoch, als sie sich vollendet hatte, so umfassend wirkte, daß in ihr schon die hellenistischen Schulen wie in etwas Selbstverständlichem und Endgültigem wurzelten.

Wenn wir früher betrachtet haben, wie die Umbildung des genuinen Platonismus gleichsam konzentriert erscheint in der Geschichte des Problems vom 'Einen und Vielen', so konnten alle Theorien von Generatio, Explicatio, Emanatio sich bereits berufen auf jenes 'Viele im Einen', welches Aristoteles in der Entelechie, besonders im Organismus, aufgezeigt hatte. Diese organische Einheit war es, vermöge deren das Aristotelische Denken je länger umso intensiver sich auf das Sein des Wesens (d. h. auf die Substanz und ihre Attribute) richtete, während das Platonische Denken grundsätzlich auf das Wesen des Seins (d. h. auf die Essenz und ihre Denkkorrelate) gerichtet blieb. Es ließe sich darstellen, wie es letztlich mit diesem maßgebenden Schritte zusammenhing, daß erstens die Logik Platons von Aristoteles zerteilt wurde in eine syllogistische Propädeutik und eine metaphysische Axiomatik, wie zweitens Platons Mythopoiien ihre legalen Rechte im System verloren, und wie drittens der Ort für Mystik erst frei wurde, nachdem die Mythik beseitigt war. Es ist aber in unserem Zusammenhange wichtiger, die Veränderung der philosophischen Methoden durch Aristoteles mehr im Einzelnen zu studieren. Wenn wir z.B. die Reihe der Aristotelischen Kategorien überblicken, so finden wir nur begriffliche Inhalte, die auch bei Platon bereits in verschiedenem Grade ihre Rolle spielen: Seinsheit und Gattung, Wie-viel und Wie-beschaffen, Wo und Wann, Tun und Leiden, Zustand und Ruhe. Aber für Platon sind diese Seinsbestimmungen nur relevant, sofern er in ihnen einzelne 'Fragen' sieht, die das Denken aufwirft: Fragen, die letztlich aus der 'Seele selbst' stammen und das eigentümliche Vermögen der Vernunft bezeichnen, 'selbst sich zu fragen und selbst zu antworten'. Mit diesen Fragen, die gleichsam in der Seele schlummern, bis sie durch sinn-

lichen Anblick[1] geweckt werden, geht die Seele an die Erscheinungen heran; die Fragen aber sind ihr Eigentum. Nach Aristoteles hingegen sind sie nicht das Eigentum der Seele, sondern durchaus Eigentum des Seienden, der wirklichen gegenständlichen Welt; es sind Seiten des Seins, die sichtbar werden, und die wir denkend von ihm in bestimmter Ordnung und Folge als positive 'Aussagen' über das Seiende ablesen können. Das Sein ist für Platon ein Transzendentes, welches durch Phänomene nur 'vertreten' wird; das Sein ist für Aristoteles ein unmittelbar Gegebenes, Weltimmanentes und Diesseitiges (nur Gott ist transzendent), welches sich im Phänomene selber zeigt. Daher sind für Platon die Phänomene Spiegelungen, für Aristoteles sind sie Seiendes selber: Einzelne, konkrete Substanzen, die wir zu 'analysieren' haben. Platon gliedert das Sein der Denksetzung dihäretisch, Aristoteles gliedert das Sein des Gegenstandes analytisch und formiert seine Bestimmungen in einer 'Reihe' von Gliedern, deren Stetigkeit und Vollständigkeit anzeigen soll, daß der Gegenstand zutreffend bestimmt ist.

Und wie das 'Seiende' für Platon und Aristoteles etwas Grundverschiedenes ist, so auch das 'Nichtseiende'. Die Logik des Nichtseins führt beide Philosophen zu einer fünffachen Verwendung des Negativen: Wir können durch Negation erstens die Aufhebung einer Position bezeichnen (Mensch und Nicht-Mensch), zweitens eine Kontradiktion (Ruhe im Gegensatz zur Bewegung), drittens eine Kontrarietät (schwarz und weiß), viertens eine Privation (das Nichtsein als Bedürftigkeit), fünftens eine Nichtssetzung (Unbegriff). Aber was machen Platon und Aristoteles aus den gleichen fünf Begriffen? Die logische Aufhebung dient Platon dazu, um das 'Nichtsein' als 'Anderssein' zu fassen, durch das Anderssein die Vielheit zu konstituieren und dem Nichtseienden seinen legitimen Platz im Ideenkosmos anzuweisen. Die Aufhebung aber dient dem Aristoteles dazu, um Mensch und Nicht-Mensch nur als 'bestimmte' und 'unbestimmte Aussage' zu kennzeichnen[2]. — Die Kontradiktion dient Platon dazu, Eidos

---

[1] Vgl. Resp. VI, 523b: τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν . . . τὰ δὲ παντάπασιν διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι. Dazu 524a ff. Das Kennzeichen dafür, daß die Seele sich von der Sinnesempfindung zu Selbsttätigkeit aufrufen läßt, ist der 'Zweifel', denn er hat alternativen Charakter.

[2] Vgl. die Aporien des ἕτερον im Sophistes und Parmenides. — Aristoteles De interpr. Cap. 3: οὐκ-ἄνθρωπος ein ὄνομα ἀόριστον.

und Eidolon durch Tmema zu trennen und durch Proportion zu binden. Eidos und Eidolon verhalten sich zueinander wie Leben und Tod, Lichtreich und Grab. Aber das Tmema ist zu 'denken', und das ist die Rettung. Denn das Denken, welches das Tmema setzt, weiß sich selbst als ein proportionales Denken, und Proportion ist Bindung. Die Kontradiktion dient dem Aristoteles zu nichts Derartigem, sie spielt keine Rolle für eine Dihaerese des Seins oder für einen zurückzulegenden Weg, sondern sie ist ein 'Prinzip der Beweisführung', ein logisches Axiom neben dem Satz der Identität und dem vom ausgeschlossenen Dritten. Axiome sind Kennzeichen unserer Erkenntnis und gelten für alle Gegenstände sämtlicher Wissenschaften, welche 'beweisen' wollen; sie sind aber nicht konstitutiv für den substantiellen Gegenstand[1]. — Die Kontrarietät dient Platon dazu, die Ordnung der sichtbaren Welt zu begreifen, z. B. der Jahreszeiten, der Tonleiter, der Sprachlaute; allenthalben Übergänge, allenthalben Hineinbannen von Verschiedenartigem in gesetzliche Formen der Wandlung. Die Kontrarietät dient dem Aristoteles dazu, Entwicklungsstufen des Seienden zu finden, z. B. Stoff und Form, Leib und Seele, Krankheit und Gesundheit, also: den Prozeß des Werdens als einen stetigen Prozeß zu verstehen und ihn nach seinen Polaritäten zu analysieren[2]. — Die Privation dient Platon dazu, den Mythos vom Eros zu dichten, vom Sehnen des Nichthabenden nach dem Haben; oder den Vorgang des 'Lernens' begreiflich zu machen, denn der Lernende gelangt zum Wissen, indem gleichzeitig das Nicht-Gewußte als Bedürftigkeit von ihm abfällt. Die Privation aber dient dem Aristoteles dazu, um den Begriff der Möglichkeit überhaupt logisch faßbar zu machen. Dem Möglichen ist die Tendenz zum Wirklichen immanent, also ist das Mögliche behaftet mit einer Negativität, die zum Positiven drängt[3]. — Die

---

[1] Vgl. Aristoteles Metaph. IV, cap. 3.

[2] Vgl. die Einteilung der musikalischen Töne und der sprachlichen Laute Phileb. 17aff. Dazu 24e, 25a. — Aristoteles über die διαφορὰ τέλειος Metaph. X, cap. 4, 1055aff.

[3] Bei Platon liegt der Ton auf jener Erhebung, die mit dem 'Nicht mehr' verbunden ist; bei Aristoteles auf dem 'Noch nicht', dessen das Streben bedarf. — An dieser Stelle möge aus Anlaß der Mathesis eine allgemeine Bemerkung Platz finden. Das Begriffspaar μάθησις und ἱστορία hat, soviel ich weiß, noch nicht die Berücksichtigung gefunden, die ihm gebührt. Die Verbindung beider Begriffe ist in allen Jahrhunderten der Antike konstant. Wissen ist Mathesis, sofern wir durch Lernen gleichsam vertikal höher kommen;

Nichtssetzung führt Platon zum Unbegriff des leeren Raumes, Aristoteles zum Unbegriff der ersten Materie[1].

Das einfache Fazit ist: Wir haben allenthalben Transformation Platonischer Begriffe unter dem Gesichtspunkt einer ganz neuen Aufgabe: Es gilt nicht mehr, vom Denkerlebnis aus ein Weltbild zu konstituieren, sondern am gegebenen Gegenstand eine Analyse zu ermöglichen. Nach dieser neuen Aufgabe richtet sich die neue Methode.

Die Methode Platons ist Schnittlegung, die des Aristoteles ist Reihenbildung. Die Aristotelischen Kategorien bilden von der Ersten Substanz an über die Modi hin bis zu den Relationen eine 'Reihe', deren Glieder so eng zusammenhängen, wie am Seienden-Selbst die Bestimmungen des Seienden kohärent sind. Und wie die 'Kategorien', die das Seiende aussagen, so bilden auch die στοιχεῖα, die das Werdende aufrollen (Potentialität des Stoffes, Aktualität der Form, Finalität des geformten Stoffes) eine Reihe, die wiederum in sich selber kontinuierlich ist. Hierbei nun nennt Aristoteles die Materie ὑποκείμενον und πρῶτον. Für Platon aber war gerade die 'Idee' dasjenige gewesen, was ὑποτιθέμενον und πρῶτον heißen muß. Aristoteles und Platon fordern beide 'Grundlegung' und 'Erstsetzung'. Aber Aristoteles tut es, indem er das Gegebene, den Gegenstand, analysiert; Platon tut es, indem er im Denksein selbst, welches Grundlegung und Erstsetzung fordert, den 'Grund' und das 'Erste' findet. So bleibt bei Platon Grund und Erstes in der 'oberen' Sphäre, im Denk-

es ist Historia, sofern wir horizontal das Feld der Erkundung erweitern. Beide zusammen erschöpfen den antiken Wissenschaftsbegriff, und Wissenschaft ist nur Philosophie, sofern sie beiden Dimensionen gerecht wird. Der Euripideische Vers ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν (frg. 910) wird gleichsam zum Motto der griechischen Philosophie, und noch Plutarch verwendet μάθησις καὶ ἱστορία (Def. orac. 481b) zu besonderer Kennzeichnung philosophischen Ranges. Die moderne Systematik täte gut zu überlegen, daß unsere Scheidung in 'mathematische' und 'historische' Wissenschaften nicht nur worthaft, sondern sinnhaft auf jenem griechischen Begriffspaare beruht, welches bestand, bevor noch die Bedeutung beider Vokabeln auf bestimmte Sonderzweige des Wissens eingeengt wurde. Es handelt sich nicht um verschiedene Teile des Wissens, sondern um zwei einander ergänzende Dimensionen des Lernens. ἐμπειρία und ἐπιστήμη können voneinander getrennt werden, auch θεωρία und πρᾶξις; aber das Zusammen von μάθησις und ἱστορία kennzeichnet das Wesen der griechischen Wissenschaft als einer durch die Dualität der Dimensionen grundsätzlich synthetischen Einheit.

[1] S. oben S. 71.

bereiche; bei Aristoteles ist Beides schon im stofflichen, unteren Bereich, weil, wer einen Gegenstand analysiert, mit dem anfängt, was den Gegenstand als solchen in erster Linie ermöglicht, das aber ist der Stoff, weil er 'zugrunde liegen' muß[1]. Die πρώτη οὐσία war erste Kategorie, weil nur das konkret-Einzelne im Aristotelischen Sinne überhaupt bestimmbar ist. An der πρώτη οὐσία aber muß, wenn nun das Werden auf seine Konstituentien hin untersucht werden soll, mit der ὕλη begonnen werden, und um diese zu fassen, wiederum mit der πρώτη ὕλη. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Aristotelische Reihe der den Gegenstand konstituierenden Momente im Einzelnen zu interpretieren; es genügt darauf hinzuweisen, daß der Begriff des Aristotelischen πρῶτον kennzeichnend ist dafür, daß die Analyse der Substanz anhebt bei dem ersten sinnlichen Momente des Seins, wobei der aisthetische Bereich Platons bereits so dynamisiert wird, daß der noetische Bereich als seine unmittelbare aktuelle Vollendung erscheint, und Gott nicht mehr als der überseiende gute Existentialgrund des Werdens wirksam ist, sondern als die selige Seinsvollendung der νόησις νοήσεως in sich selber ruht.

Das Seiende kann in 'Kategorien' ausgesagt, das Werdende kann in 'Momente' aufgelöst werden. Es gibt aber nach Aristoteles nicht nur Sein und Werden in der Welt, sondern auch Wirken; und die Reihe der 'Gründe' (causa materialis, formalis, finalis, movens) ist es, in der wir die wirkenden Instanzen begreifen. Auch bei dieser aitiologischen Reihe nun sehen wir wieder, in welchem Grade und in welchem Sinne das Denkschema Platons eine gänzliche Umbildung erfahren hat. War bei Platon zu scheiden der leere Raum von der relativen Sphäre der Erscheinungen, und diese wiederum von der absoluten Sphäre der Ideen und des Guten, so scheidet Aristoteles zwischen erster Materie, geformter

---

[1] 'Stoff' und 'Gegenstand' (Materie und Objekt einer Wissenschaft) sind noch heute im Sprachgebrauch nahe mit einander verwandt. Das geht letztlich auf das Aristotelische ὑποκείμενον zurück, das zunächst zum 'subiectum' wurde, bis — wahrscheinlich unter dem Einfluß Alberts — der Gegensatz von obiective und subiective sich durchsetzte und erst nach der Renaissance beide Glieder ihren Sinn vertauschten. 'Gegenstand' und 'Stoff' eines Dinges sind bei Aristoteles aus dem Grunde derselbe, weil die ὕλη zwar das ἀόριστον, aber gerade deshalb das des ὁρίζεσθαι Bedürftige ist. Der Stoff ermöglicht den Gegenstand, sofern ἡ ὕλη πρότερον τῆς οὐσίας κατὰ δύναμιν ist. Metaph. 1019 a 9. Vgl. Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie, Lpz. 1879, S. 68 u. 128.

Welt und unbewegtem Beweger. Und diese Trias ergibt sich ihm folgerecht, da für ihn der Ideenbereich fortgefallen ist. Wir denken nach Aristoteles nicht Formen als Objekte der Erkenntnis, sondern wir denken Objekte vermöge von Formen als den Mitteln der Erkenntnis. Und realiter sind die Formen kein Sein, sondern sie sind Momente am Sein. Ist aber der Ideenbereich als konstitutiv für das Gefüge der Philosophie fortgefallen, so muß alles Werden, statt von der Form her gedeutet, nunmehr von der Materie her abgeleitet werden, und statt des Platonischen Begriffspaares 'Form' und 'Methexis' wird bei Aristoteles das Begriffspaar 'Stoff' und 'Dynamis' zum primär systembildenden Faktor. In die Materie ist die Notwendigkeit als 'das, was nicht anders sein kann als es ist' verlegt; und sofern die Materie immer das erste Wort spricht[1], ist mit ihr ein Anfang gemacht, der nicht wieder aufgehoben werden kann. Dies gilt für alles, was Welt ist, also laut Aristoteles für alles außer für Gott. Gott ist als reines Denken das Einzige, was ganz ohne Stoff ist und jenseits aller Möglichkeit. Unter dem Gesichtspunkt der Aktualität ist er der 'reine' Akt; unter dem Gesichtspunkt der Finalität ist er der 'letzte' Zweck, unter dem Gesichtspunkt der Kausalität ist er das 'erste' Bewegende; in jedem Betracht ist er so wirklich, wie die gegenständliche Welt die wirkliche Welt ist. Und hiermit sind wir zu demjenigen Punkte gekommen, der für das Verhältnis der hellenistischen Richtungen zu Platon und zu Aristoteles den Ausschlag gibt; er betrifft die Aristotelische Philosophie als Wirklichkeitslehre, oder anders ausgedrückt: er betrifft die radikale Transformation, der Aristoteles den Platonischen Realitätsbegriff unterworfen hat.

Was hatte Platon beabsichtigt? In der Wahrheit Fuß zu fassen; im Sein fest zu stehen; im Wissen heimisch zu werden[2]. Da alle Denkbemühung ein Sein voraussetzt, dessen Charakter anders ist als das sinnenhafter Existenz, so muß das Denken seinen Standort prinzipiell außerhalb des Erscheinungsbereiches wählen,

[1] Denn sie ist Princ. individuationis. Für Platons eidologisches Denken war das Individuell-sein in die monadische Idee verlegt, und das Konkret-Einzelne war teilbar in seine Teilhaben an den ἄτομα εἴδη. Für Aristoteles' usiologisches Denken wird das Konkret-Einzelne zum Individuellen, ἄτομον = τὸ καθ' ἕκαστον. Vgl. Cat. 5, 38b 12: ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἄτομον καὶ ἓν τὸ δηλούμενον.

[2] Mit diesen Ausdrücken versuche ich wiederzugeben, was für Platon in den Stammesbedeutungen von ἕδρα und πεδίον als Bezeichnungen für Bereiche, in οἴκησις τοῦ ἀγαθοῦ, in οἰκεία ἐπιστήμη usw. steckt.

dort, wo scharf alternativ und dihäretisch zu denken möglich und notwendig ist. Ist dieser Standort aber eingenommen, ist die Idee als diejenige reine Form erkannt, die den Denkansprüchen standhält, so erhält das Wissen statt eines abbildlichen einen herrschaftlichen Charakter; es verfügt über die Potenz, an das So-Sein der Ideen das Anders-Sein der Erscheinungen proportional zu binden, dem Scheinenden das Siegel des Seins aufzudrücken, in der Erscheinung die Zeichen und Ansatzpunkte zu finden, von denen aus sich die untere Welt 'retten' läßt. Die Konsequenz aus dieser Sachlage aber ist für Platon diese: So gewiß es nach dem Satze vom Widerspruch zwischen Sein und Schein kein Drittes gibt, so gewiß wird andererseits durch die rettende Funktion der Erkenntnis allem Niederen der 'Weg' eröffnet, in der Richtung nach dem wahren Sein zu streben. Der rettenden Funktion von Wahrheit, Sein, Erkenntnis muß eine Möglichkeit in der unteren Welt entsprechen, daß die Erscheinung nach Sein strebt, das Meinen nach Wissen, der Irrtum nach Wahrheit. Hierdurch sind die Interpositionen[1] erklärt, die Platon zwischen Ideenwelt und Erscheinungswelt ansiedelt: Sie haben nicht den Sinn, als gäbe es zwischen Begriff und Unbegriff einen Halbbegriff, zwischen Sein und Nichtsein ein Halbsein, zwischen Ewigem und Vergänglichem ein Zwittergebilde. Sondern die Interpositionen sind sämtlich Ausdruck für dasselbe Motiv: daß die verströmende Erscheinungswelt, vermöge echten Werdens, der Teilhabe am wahren Sein zugeführt werden solle und zwar dank der die Methexis spendenden Gabe des göttlich-Guten. Daher haben alle jene Interpositionen, soweit die Teilhabe auf Bemühung beruht, etwas zu tun mit Seele: Der Eros des Gastmahls, an dem Platon den Charakter dieses Metaxy am markantesten ausgestaltet hat, ist die Seele selber, die philosophische, emporstrebende, alle Körperschönheit symbolisch auf das ewig Schöne deutende Seele. Der Staat der Politeia hat seelisches Gefüge: Er ist aufgebaut aus Ständen wie die Seele aus psychischen Schichten. Und wie in ihr Vernunft über Begierde, so sollen im Staate die vernünftigen Regenten über die begehrlichen Krämer herrschen. Der Staat muß Seele haben, damit aus dem empirischen Machtgebilde ein philosophisches Vernunftgebilde werden kann, das die Teilhabe

[1] J. Souilhé, La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues, Paris 1910 verfolgt das Problem bis in alle Einzelheiten und gibt im Register eine lückenlose Stellenübersicht.

an der Idee der Gerechtigkeit auf dem Wege politischer Philosophie realisiert und so weit über die empirischen Staatserscheinungen emporgehoben wird, daß es mit dem Kennzeichen eines zwar tief unter den Ideen zurückbleibenden, aber hoch über den Fluß der Erscheinungen hinausgehobenen μέσον ausgestattet ist. Und die Kopula im Urteile hat seelisches Gefüge. Jenes 'ist', durch welches wir S und P, Besonderes und Allgemeines, letztlich also Erscheinung und Idee synthetisch vereinen, es ist Potenz der Seele, grundsätzliche, tiefste Funktion des rein-Seelischen, welches prädikativ Einheiten zu setzen und sich über Ja und Nein zu entscheiden hat. Die Kopula lautet 'ist', nicht weil sie selber schon reines Sein der Idee wäre, sondern weil sie als Interposition zwischen S und P die Methexis von S an P auf den logisch adäquaten Ausdruck bringt. Und der Kosmos des Timaios hat Seele, ja er vor allem in größtem Maßstabe. Eros, Staat, Kopula, alle drei hatten bindende Funktion. Aber der Kosmos des Timaios hat sie in besonderem Maße. Die Kopula bindet das im Subjekte bezeichnete Einzelne an die allgemeinen Prädikate, durch welche Ideen vertreten werden. Der Staat bindet die erscheinende Sphäre der faktischen Gewalt an die auf den Ideenbereich bezogene philosophische Einsicht. Eros verbindet das Reich der Triebe mit dem Reich der reinen Formen, des Schönen an sich. Aber der Timaios verbindet die Welt mit Gott:

Es soll ein Weltbegriff gedacht werden, der die Welt als Totalität begreift, der weder Summe der Erscheinungen noch 'Idee' der Welt ist, sondern das allumfassende Metaxy zwischen beiden. Nicht Erscheinungen, sondern Totalität der Erscheinungen. Nicht Idee, sondern maximales und optimales Abbild der Ideenwelt. Weder Werden noch Sein, sondern gewordenes Sein. Weder ewig noch vergänglich, sondern entstanden und unvergänglich, ein sichtbarer Gott.

Diese Aufgabe kann nicht durch Aisthetik, nicht durch Noetik gelöst werden. Der Begriff des Kosmos ist für Platon eine logische Paradoxie. Kosmos ist das Wort, durch welches wir aussagen, daß die allem Einzelnen vorgeschriebene Methexis im Ganzen der Erscheinungen bereits als Vollendung gegeben ist. Mit Kosmos meinen wir das, was den Fluß der Erscheinungen in sich enthält und selber dennoch nicht fließt. Derselbe Platon, der die Logik als Dialektik gegründet hatte, und die Ethik als Dianoetik, er gründet nun die Physik als Mythopoiie. Die Physik

muß die Form bekommen, daß sie das Verhältnis von Gott, Ideenreich und Erscheinungswelt genetisch faßt, — also das Überdialektische in der unterdialektischen Form von 'Geschichte' versinnbildlicht. Physik muß das Gute personell zum Architekten machen, welcher auf die Ideen als Musterbilder hinblickt und in den Raum das Kunstwerk seines Universums hineinbaut. Und der Grundcharakter dieses Kunstwerks muß der sein, daß es beseelt ist. Denn Gottes Kunstwerk muß vernünftig sein, also Seele haben. Es muß die Methexis vollendet kennen, also wiederum Seele haben. Es muß Bewegung als Leben, als Autokinese besitzen, also noch einmal: es muß Seele haben.

In diesem Sinne schreibt Platon im Timaios seine Physik als Mythos. Alle Vorsokratiker waren sozusagen von der Physik aus zur Philosophie gekommen: Vom Stoffe, den Elementen, der Bewegung, den Atomen aus zu den Begriffen des Seins und Werdens. Platon aber kommt von der Philosophie aus zur Physik: Von Gott, den Ideen und den Erscheinungen aus zum Begriffe des Kosmos als des Autozoon. Das Lebendige des Kosmos ist sein Wesen, nicht das Stoffliche; daher verwirft Platon den Begriff der Materie und setzt statt dessen den Begriff des Raumes. Die vernünftige Ordnung des Kosmos ist sein Wesen, nicht seine Aufteilbarkeit in Elemente oder Atome; daher verwirft er die Grundstoffe und ersetzt sie durch geometrische und stereometrische Grundformen der Körperwelt. Das Zweckhafte des Kosmos ist sein Wesen; daher verwirft er das An-sich-sein der mechanischen Bewegung und läßt den Kosmos durch die Weltseele bewegt werden.

Alles zwingt zu der Annahme, daß Aristoteles den Realitätsbegriff, den er seiner Physik und Gotteslehre zugrunde legte, gegen den Kosmos des Timaios gerichtet hat. Wie er seine syllogistische Logik der Demonstrierbarkeit des Richtigen schuf in Kontrast zu Platons dialektischer Logik der Wahrheitsfindung; wie er seine konservative Ethik schuf im Gegensatz zur revolutionären Platons, so seine Physik in methodisch schärfstem Kontrast gegen Platons Timaios. Physik soll nicht Mythos bleiben, sondern Wirklichkeitslehre werden. Es handelt sich nicht um gewordenes Sein, sondern um werdendes Sein; nicht um Kreatur als Gegenstand des Mythos, sondern um Natur als Gegenstand des Logos. Es handelt sich nicht um eine Nebenfunktion der reinen Formen, den Erscheinungen Teilhabe zu gewähren, sondern um die Haupt-

funktion des Stoffes, Form zu entwickeln. Wer vom Sein her das Werden erklärt, gelangt zu zwei Welten, während wir nur von einer wissen. Wer von der Dihärese ausgeht, gelangt zu einem Denkgebilde, nicht zu einem Weltbegriff. Gehen wir vom Schnitt zwischen Sein und Werden aus, so kommen wir zur Synthesis nur als zu etwas Sekundärem. Aber das Synthetische ist bereits das Primäre: Die Substanz, das konkrete, individuelle Einzel-sein ist von vornherein synthetische Einheit (οὐσία σύνθετος) aus Stoff und Form, aus Anlage und Entwicklung, aus Potenz und Actus. Platonisches Deduzieren führt nach Aristoteles nur zu einer Philosophie der Mathematik und ihrer Abstraktionen; statt dessen gilt es, das Lebendige-selbst zu analysieren, dann dringen wir in das Wirkliche ein, und unsere Begriffe spielen die Rolle, die ihnen zukommt: Mittel der Erkenntnis zu sein, nicht aber deren Ziele und Gegenstände. Platons Denken denkt sich selbst. Das kann nach Aristoteles nur Gott.

In dieser Richtung müssen wir die Aristotelische Physik verstehen, in dieser Richtung aber auch die Linie, die für die mit der Stoa beginnende hellenistische Philosophie bestimmend wird. Wie die stoische Logik die Aristotelische Kategorientafel (in vereinfachter Form) übernimmt[1], wie die stoische Ethik an das 'naturgemäße Leben' des Peripatos anknüpft[2], so bejaht die stoische Physik den Aristotelischen Wirklichkeitsbegriff, sie übernimmt den Gedanken des stofflichen Stufenkosmos[3] und macht den 'unbewegten Beweger' zu jenem 'Vater' und 'Anfang', aus dem, je nach dem Denkstile der späteren Schulrichtungen, die Welt durch Generatio, Explicatio, Emanatio hervorgeht. Erst auf Basis dieses Aristotelischen Wirklichkeitsbegriffes, der durch Einschaltung des Potentialitätsbegriffs die Welt davor bewahrt zu haben

---

[1] Vgl. Zeller III, 1⁴ S. 95.

[2] Vgl. H. v. Arnim, Die Ethik des naturgemäßen Lebens, Logos XX, 1931, S. 1ff.

[3] Der Aristotelische Stufenkosmos beruht auf drei Voraussetzungen, die sämtlich unplatonisch sind: Erstens daß alles außer Gott Stoff habe; zweitens daß das Sein gestuft sei; drittens daß der Raum die Gesamtheit der realen 'Örter' und somit 'Grenze' der Welt sei. Dieser Weltbegriff war fähig, den Kosmos des hellenistischen Platonismus mitsamt den eindringenden astrologischen Elementen aufzunehmen. Der Aristotelische Entwicklungsbegriff erwies sich den Neuplatonikern als das Korrelat ihres Emanationsbegriffes in umgekehrter Dimension. Es war problemhistorisch folgerichtig, daß bei den Arabern beide Begriffe zur Einung kamen.

schien, daß sie den Aporien Zenons erliege[1], und der durch Einschaltung des Aktualitätsbegriffs die Menschen davor bewahrt zu haben schien, daß ihr Weg zu Gott sich in unendlichem Regreß verlaufe[2], erfolgte jene Rezeption der Platonismen, von der ich in den vorangehenden Kapiteln gehandelt habe. In diesem geistesgeschichtlichen Prozesse der Verschmelzung von Platonischen Lehrstücken und Aristotelischen Voraussetzungen im Dienste hellenistischer Problematik entstand und reifte jene spätantike Philosophie undogmatischer Frömmigkeit, in der wie in einer höheren Einheit der platonisch-aristotelische Gegensatz aufgehoben schien. Diese Versöhnung aber gründete sich vornehmlich auf die Kraft, vermöge deren die hellenistischen Schulen Fremdes zu ihren eigenen, neuen Zwecken konvertierten. Der tiefere Gegensatz zwischen Platonismus und Aristotelismus blieb dennoch in der Sache begründet und betraf in gleichem Maße das Erkenntnisproblem, das Menschheitsproblem und das Gottesproblem. Nach Aristoteles steigt das Denken stetig auf und wird immer mehr Denken. Und der Aufstieg des Denkens ist letztlich das Wesen der Welt, die Entwicklung des Stoffes zur Form. Der Mensch ist ein Teil dieser sich entwickelnden Welt und erfaßt im Denken ihr An-sich-sein. Gott aber ist das Denken des Denkens; nur dadurch ist er das Erste Bewegende und die reine Tatwirklichkeit. Für Platon hingegen ist gerade maßgebend, daß das Denken nicht kontinuierlich aufsteigt, sondern in der Deduktion (dianoetisch) auch hinabsteigt; also muß es reines Sein geben, und daran hängt alles. Und der Mensch ist nicht sowohl Teil der Welt als vielmehr Teilhaber an der ideellen Überwelt. Und Gott ist weder reine Vernunft, sondern das Gute; noch Beweger, sondern Schöpfer; noch absolutes Sein, sondern jenseits davon. So war das hellenistische Doppelerbe mit immanenten Aporien behaftet, die in sich unlösbar sind. Die Weltrealität war für Platon eine Frage, für Aristoteles war sie eine Tatsache.

---

[1] Das Kontinuum besteht nach Aristoteles zwar aus potentiell 'teilbaren', aber aus aktuell 'ungeteilten' Elementen. Also braucht Achill keine 'wirklich'-unendliche Strecke zu durchlaufen, sondern nur eine potentiell-unendliche, was ihn nicht aufhält.

[2] Da Gott und die Welt wirklich sind, gibt es zwischen beiden keinen nur potentiellen, sondern einen aktuellen Weg. Und nur der potentielle wäre unendlich. Wie die 'Natur' vom Ersten Prinzip aus bis zu uns als zu Wirklichkeiten gelangt, so gelangt unser Denken von der Ersten Materie bis zu Gott hin als zur Wirklichkeit.

Ein Beispiel aus der Geschichte der philosophischen Terminologie möge zum Schluß meine Ausführungen über die Art der Verschmelzung von Platonismus und Aristotelismus veranschaulichen. Schon in der Philosophie des antiken Christentums existiert das Schema, daß unsere Erkenntnis vier Stufen habe: Sensus, imaginatio, ratio, intelligentia. Den Worten nach ist dieses Schema noch der alte Quaternar von εἰκασία, αἴσθησις, διάνοια, νόησις aus Platons Liniengleichnis in lateinischer Übersetzung. Nur ist bei Platon erstens die Reihenfolge eine andere, denn Platon beginnt mit Eikasia (imaginatio), und dann erst kommt Aisthesis (sensus). Zweitens ist die Wortbedeutung von imaginatio eine andere geworden, denn bei Platon bedeutet sie die Hinnahme eines sinnlichen Abbildes, bei den Späteren die Bildung einer originalen Vorstellung. Drittens, bei Platon handelt es sich um die vier Glieder einer tmematischen Proportion, bei den Späteren um die vier Phasen einer psychogenetischen Entwicklung. Alle drei Änderungen haben erweislich ihren Grund bei Aristoteles, d. h. in dem Einfluß seiner Begriffsbildung auf die stoische Transformation der Termini. Aristoteles nämlich läßt die Erkenntnis anheben mit Sinnesempfindung (αἴσθησις), die sich zur Vorstellung (φαντασία) formt, welche in der Erinnerung (μνήμη) dauernd wird, und über die Stufen der Reproduktion (ἀνάμνησις) und Erfahrung (ἐμπειρία) sich zur Erkenntnis vollendet. Die Späteren aber kontaminieren nun die psychogenetische Folge des Aristoteles mit der tmematischen Proportion Platons, indem von Platon die Form des Quaternars, von Aristoteles das Motiv der 'Reihe' übernommen und so der Gegensatz zum Schema des Liniengleichnisses deutlich wird: Erstens die Reihenfolge, denn Aristoteles muß mit dem Sensus anfangen, weil er zeitlich als Vorgang der erkennenden Seele das Früheste ist. Zweitens der Bedeutungswandel der Imaginatio, mit der im Lateinischen sowohl die Platonische Eikasia wie die Aristotelische Phantasia wiedergegeben werden kann. Eikasia aber bedeutet für Platon, daß ich etwa im Wasser das Spiegelbild eines Blattes sehe (weniger als das sinnliche, wirkliche Blatt); Phantasia bedeutet für Aristoteles (oft in Verbindung mit εἰκών), daß ich aus den einzelnen sensitiven Perzeptionen ein Vorstellungsbild forme (mehr als der bare sinnliche Eindruck). Drittens die Proportion: Platons eigentliches Motiv ist ganz verloren gegangen. Ihn interessierte vor allem das proportionale Gefüge der Erkenntnismöglichkeiten überhaupt. Die erkennende

Seele kommt nur vorwärts, wenn sie Pseudo-Erkenntnis hinter sich läßt; sie muß sich von vermeintlicher Erkenntnis lösen, um zu wahrer Erkenntnis vorzudringen. Aristoteles aber meint etwas ganz anderes. Für ihn betrifft die Frage 'Wie wird aus Sinnesempfindung Denkerkenntnis?' das Problem der realen Möglichkeit, steht also auf gleichem Problemniveau wie die Frage 'Wie wird aus einem Säugling schließlich ein Mann?' Da gibt es keinen Bruch. Sondern Mögliches wird in stetigem Prozesse wirklich, Stoff wird Form.

Das Fazit für die Geschichte der Terminologie ist dies: Wie immer, wird möglichst von Platon die Lehrform übernommen, in diesem Falle die Vierzahl; von Aristoteles aber die Tendenz, in diesem Falle die Stetigkeit. Auf solche Weise kommt die Reihe heraus, die schon Boethius[1] und die noch Spinoza hat. Aus der Konversion des Platonischen Quaternars durch das Aristotelische Reihenmotiv ergibt sich in den hellenistischen Philosophien eine Stufenfolge, die späterhin allen christlichen Theorien vom mystischen Aufstieg der Erkenntnis zugrunde liegt; sie gestattet, der Spitze des Quaternars den Sinn zu geben, daß die Intelligentia zur intuitiven Visio Dei wird; zugleich aber bleibt der intelligiblen Höhenlage von Platons Noetik her das Moment verhaftet, daß letzte Ziele der Vernunft nur 'Ideen' sein können. Ohne die Mitgift dieser Tradition hätte selbst Kant die transzendentale Dialektik nicht geschrieben[2].

## X.

Die Berufungen christlicher Väter und Lehrer auf Platon waren unberührt von jeder Tendenz, zwischen Platon und den

[1] Consolatio V, cap. 4 und 5.

[2] Denn für die Geschichte der philosophischen Systemform ergibt sich mit Sicherheit, daß die systematische Lokalisierung der intelligiblen Sphäre auch in der Neueren Philosophie durch die platonisierende Tradition bedingt ist, welche von der Mystik gepflegt wurde. Wenn Kant zwischen Empirismus und Rationalismus 'vermitteln' wollte, so kann dies streng genommen nur für die Tr. Ästhetik und Tr. Analytik gelten, denn sie betreffen Sinnlichkeit und Verstand. Die Tr. Dialektik aber, die zum Angelpunkt seines ganzen Systems wird, um den allein sich seine neue Trias der drei Kritiken bewegt, enthält in der Ideenkonzeption ein Motiv, das nicht auf Synthesis von Erfahrungs- und Verstandesphilosophie beruht. sondern auf einem Hinausgehen über beide, wie es nur der neuzeitliche Platonismus beabsichtigt hatte. Doch der war dogmatisch geblieben; Kant begründet in seiner Ideenlehre den kritischen Platonismus.

spätantiken Platonismen zu unterscheiden[1]; die christliche Einstellung zur Zweiweltenlehre wirkte vielmehr entscheidend in Richtung einer immer stärkeren Nivellierung aller jener Weltansichten, die dem gemeinschaftlichen Lehrtypus 'platonisierender' Metaphysik beizugesellen waren. Seit Clemens[2] war es die Platonische Transessentialität Gottes, seit Augustinus[3] war es das Verhältnis der vernünftigen Seele zu dieser Transessentialität, seit Candidus[4] war es die Dialektik dieser Transessentialität, welche die christlichen Denker veranlaßte, Anschluß an Platon und an die niemals abgerissene Tradition seiner Ideenlogik zu suchen. Hierbei wurde das Verhältnis zwischen Gott, vernünftiger Seele und raumzeitlicher Welt zwar von vielen Christen insofern grundsätzlich Platonisch gefaßt, als Gott ihnen so hoch über aller Vernunft stand, wie die vernünftige Seele über aller sinnlichen Wirklichkeit. Was aber vom genuinen Platonismus verloren blieb, das war die urtümliche Seinsheit der Ideen: Sie war entweder in das Göttliche selbst (als dessen Funktion) oder in das Seelisch-Vernünftige (als dessen Dynamik) oder in das Weltgeschehen (als dessen Gesetzlichkeit) hineinverlegt. Von einem Wiederaufleben genuiner Motive des ursprünglichen Platonismus könnte daher erst dann die Rede sein, wenn nicht nur unbedingt die einzige Transessentialität Gottes, sondern neben ihr ebenso unbedingt die pluralistische Essentialität der Ideen bejaht wird, d. h. wenn der Begriff der Erkenntnis die reine Seinsheit des wirklich Seienden mit der autonomen Vielheit des unwandelbar Wahren identisch setzt, eine Seinsheit, welche notwendig und ewig bestehen muß ohne die Möglichkeit alteriert zu werden, sei es von der Welt oder sei es von Gott her. Auf die Überzeugung vom Sein

[1] In neuerer Zeit machte, soviel ich weiß, den ersten nennenswerten Versuch einer kritischen Sichtung Matthieu Souverain, dessen vortreffliches Buch in zweiter Auflage unter dem Titel 'Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten', von J. F. Chr. Löffler ins Deutsche übersetzt, 1792 in Züllichau und Fraystadt erschien. Der Name des französischen Autors fehlt auf dem Titelblatt.

[2] Vgl. J. Meifort, Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, Tübingen 1928, S. 43ff. Durch transessential soll in diesem Zusammenhange das ὑπερούσιον bezeichnet sein.

[3] Über die genauere Tendenz dieses Anschlusses s. F. J. Böhm, Augustinus, Bühl 1930, S. 10ff. (Sonderabdruck Bad. Schulzeitung 1930, Nr. 35 bis 38) und E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, S. 93ff.

[4] Vgl. A. J. Macdonald, Authority and reason in the early middle ages, Oxford 1933, S. 20ff.

der ewigen Formen hatte Platon sein Leben gegründet; nur auf derselben Grundlage konnte das Leben des Platonismus beruhen.

Demgemäß gehen die christlichen Berufungen auf Platon, streng historisch genommen, meistens mehr oder minder fehl. Christliches Seelenleben, auch wo es sich dem Platonischen verwandt dünkt[1], ist anders motiviert. Alles Christlich-Psychische ist untrennbar von dem Glauben an die alleinige Absolutheit des Vatergottes, ja diese Ausschließlichkeit und 'Armut' gibt dem Christentum[2] gerade seine Tiefe. Hingegen das Platonisch-Psychische ist untrennbar vom Noetischen im Sinne seines selbständigen pluralistischen Reichtums. Nur weil die Ideen ein ganzes 'Gefilde', ja eine ganze 'Welt' geordneten Seins ausmachen[3], kannte aus dem verströmenden Gewoge des Psychischen, das Protagoras[4] entdeckt hatte, jene geformte Lebensfülle der philosophischen Seele werden, wie Platon sie darstellte. Aber es genügt andererseits auch nicht, jene christlichen Berufungen auf Platon dadurch zu erledigen, daß man statt Platon einfach die fertige neuplatonische Tradition einsetzt. Denn diese gehört seit Plotin bereits der christlichen Epoche an; und was die Apologeten und Kirchenväter meinen, ist gerade, daß der philosophische Ursprung gewisser für das Christentum bedeutender Motive zeitlich der Entstehung des Christentums bereits voranlag. Und diese Auffassung ist richtig[5], sofern es sich handelt um die von den hellenistischen Platonkonversionen angebahnte mystische Form der Gottessehnsucht, der Weltüberwin-

[1] Die Tendenz, diese Verwandtschaft zu erweisen, zeigt sich besonders auffallend da, wo ἀγάπη nicht gegen ἔρως kontrastiert, sondern mit ihm kontaminiert wird: Christlicher Neuplatonismus (schon seit dem Areopagiten), der zu Dantes Zeiten dahin führte, Pauli Hymnus auf das τέλειον der Liebe in der Stimmung des Symposions zu jubilieren.

[2] Vgl. Paul Hensel, Religionsphilosophie, hrsg. von F. Sauer, Göttingen 1934, S. 51.

[3] Die Welt der Ideen, bildlich gesprochen, ist um soviel größer als die Welt der Erscheinungen, wie der Sternenhimmel größer ist als der Innenraum der Höhle. Daher muß die Linie Resp. 409 d so geteilt werden, daß ihr oberer Abschnitt der größere ist.

[4] Protagoras nach dem Bilde des Platonischen Theaetet. Vgl. P. Natorp, Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, Kap. I.

[5] In prägnanter Kürze behandelt W. Nestle, Humanismus und Christentum, D. hum. Gymn. 1933 S. 214ff., eine Auswahl patristischer Zeugnisse. M. Dibelius, Das soziale Motiv im N.T., Sozialeth. Studien hrsg. von der Forschungsabteilung des Oekumen. Rates, Genf 1933, weist lehrreich auf die Konsequenzen der griechischen Aufklärung für die christliche Gotteslehre hin.

dung und der Seelenerhebung. All das bekam freilich religiös erst durch die christliche Auffassung von Elend, Gnade und Erlösung seine neuen und eigenartigen Erlebnisinhalte. Sollten diese aber philosophisch bewußt gemacht und lehrmäßig in Form gebracht werden, so mußte man jene Linie wiederaufnehmen und fortführen, die bereits mit der hellenistischen Platonkonversion begonnen hatte.

So stand es auch mit demjenigen Lehrstück, für welches die christliche Mystik schon früh die hellenische Philosophie als Eideshelfer beanspruchte: der göttlichen Trinität, welche Platon vorweggenommen haben sollte. Das Eine, göttlich-Gute Platons schien den christlichen Platonikern deutlich die Züge des Schöpfergottes und des Vaters aller Wesen an sich zu tragen[1]; Platons Ideenreich als Inbegriff aller Wahrheit, als unmittelbarer Zeuge und erstes Erzeugnis von Gottes Sein, wurde (wie bei Philon) dem Sohne verglichen[2]; und das ursprünglich und rein Geistige, das als seelische Dynamis den Leib belebt und durchwohnt, von Gott gesandt ist und zu ihm zurückstrebt, wurde megakosmisch dem Heiligen Pneuma gleichgesetzt[3], das nach Art der Weltseele ins Kreatürliche er-

---

[1] Doch diesen Vater zu finden bezeichnet der Timaios 28 c als schwierig, Clemens als leicht: πιστεῦσαι θεμέλιος γνώσεως Str. VII, 55. Mit dieser Differenz war kurz und erschöpfend der ganze Unterschied zwischen gläubiger Gotteskindschaft und spekulativer Gottesweisheit gekennzeichnet.

[2] Daß Gott Vater und Sohn zugleich sei, ist nach E. Norden in hellenischer Philosophie erst seit Chrysippos nachweisbar. Vgl. Agnostos Theos, Berlin 1913, S. 229 über Philodemos De piet. p. 80 Gomperz: ἅπαντά τ᾽ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατὴρ καὶ υἱός. Zudem ist Gott in dieser aus orientalischer Spekulation stammenden Vorstellung (die den Alten als 'orphisch' galt) auch Mutter: Progenitor genetrixque (Soranus). Diese Einung von Männlichem und Weiblichem, sowie von Schaffendem und Geschaffenem in Gott wirkt noch bis in den christlichen Neuplatonismus hinein, ja leistet Vorschub, um Christliches und Hellenisches auf orientalisch-gnostischer Basis in scheinbare Harmonie zu bringen. Indessen darf man nicht meinen, daß schon Platons 'drei Prinzipien' aus der Rezeption solcher orientalischen Frühgnostik erklärlich seien. Das Dreierlei der Platonischen Prinzipien war allein vom philosophischen Seinsbegriff her motiviert. Und es bedurfte einer erst in Jahrhunderten sich vollziehenden Wandlung der Denkform des hellenischen Logos, bis die Prinzipienlehre Platons, ihres Eigencharakters entkleidet, als Kronzeuge für orientalische, primitiv indifferente Begriffshypostasen aufgerufen werden konnte. Zur vorwissenschaftlichen Denkform der Indifferenz vgl. E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, Studien der Bibl. Warburg, I, 1922; und E. Hoffmann, Die Denkform in der vorsokrat. Philosophie, Der philos. Unterricht, I, 1930, S. 153.

[3] Über den Geistbegriff in den synoptischen Evangelien s. H. Leise-

gossen ist. Daß schon Platon selbst derart eine Dreieinigkeit gelehrt habe, wurde nicht nur von Kirchenvätern geglaubt, die in Platons Ideenkönigin Gottes 'Güte', in Platons Ideenwelt Gottes 'Weisheit', in Platons Weltseele Gottes 'Macht', in dieser Dreiheit aber den mehrfältigen Ausdruck einer supersubstantiellen Einheit zu erkennen meinten; sondern 'die drei Prinzipien Platons' und zwar in personifizierter Form und in lebendiger, unlöslicher Verbundenheit[1] untereinander wurden auch vom unchristlichen Spätplatonismus als eine trinitarische Wesenseinheit anerkannt, und die drei Hypostasen Plotins unterlagen ähnlicher Deutung.

Es ist selbstverständlich, daß Platons eigene drei Prinzipien, schon wegen der prinzipiellen Tmematik des genuinen Platonismus, nichts mit 'Dreieinigkeit' in irgendeinem Sinne zu tun haben können. Zwar in Platons Lehre von den Idealzahlen wird die 'Drei' eine besondere Rolle[2] gespielt haben; denn die Zahlenlehre hing mit der dihäretischen Dialektik zusammen, und diese Dialektik ging vom Urteil aus; im Urteil aber sah Platon ein Ganzes, welches in der Verbindung zweier Teile, in der Gleichung zwischen Einem und Anderem besteht, also auf drei Momenten beruht: Einheit, Andersheit, Vereinigung[3]. Ferner, in Platons Elementenlehre hatte das 'Dreieck' eine vornehmliche Bedeutung; denn aus Elementardreiecken sind die Urkörper gebildet, und aus ihnen gehen die physikalischen Elemente hervor[4]. Aber weder die Logik der Drei noch die Physik des Dreiecks veranlaßten Platon, eine Metaphysik der Dreieinigkeit zu lehren[5]; sondern Gott, die Ideen, die

---

gang, Pneuma Hagion, Leipzig 1922, S. 4ff. Dazu O. Schmitz, Der Begriff δύναμις bei Paulus. Festgabe für A. Deissmann, Tübingen 1927, S. 139ff.

1 Das dialektische Verhältnis von Sein, Seinsheit, Seiendem leistete immer, auch im Mittelalter, Vorschub, um bei der Diskussion des Trinitätsproblems zu platonisieren; am stärksten bei Meister Eckehart.

2 Vgl. oben S. 37f.

3 Über die πρώτη συμπλοκή s. Soph. 262c, über das ὅλον Theaet. 204a ff., beide im ganzen Problemzusammenhang der betr. Dialogteile.

4 Tim. 53c ff. Dazu Plutarchus, Plat. quaest. cap. 5: Das Dreieck ist die Erste Figur (früher als der Kreis), weil die Einheit eine Trigonalzahl ist, d. h. durch ein gleichseitiges Dreieck darstellbar.

5 Auch von einer Dreiheit der göttlichen Eigenschaften steht bei Platon nichts. Legg. 716a beruft sich Platon in der Rede an die neuen Bürger, wo er den Gott zitiert, der 'Anfang, Ende und Mitte aller Dinge in seiner Hand hat und ohne Fehl, seiner Natur gemäß, ewig gleiche Bahn wandelt', nicht auf die Systematik seines eigenen Systems, sondern auf den παλαιὸς λόγος der Orphiker. Anfang, Mitte, Ende sind für Platon stets 'Teile' eines Ganzen

Erscheinungen sind für das kritische Denken ein Dreierlei, welches nicht zu homogener Dreiheit vereinigt werden kann[1]. Es war aber andererseits übertrieben ausgedrückt, wenn Zeller[2] sagte, die spätplatonische Dreiheit habe mit der christlichen 'kaum irgend etwas gemein'; und es war gänzlich verkehrt, wenn Cousin[3] in der spätantiken Dreiheit nur eine sichtbare Imitation der christlichen Trinität sehen wollte. Sondern die Kirchenväter hatten in gewissem Sinne recht; zwar nicht im Sinne Platons, wohl aber im Sinne der hellenistischen Platonkonversion, wofern diese in sich und in ihrer eigenen Struktur richtig bedacht wird: Hat sich Gott in die Logoi ausgesamt oder in die gedanklichen Zahlen entfaltet oder in den Ideenbereich ergossen, so ist der Inbegriff dieser Logoi, die Logos-Einheit, mit Recht als Gottes Geschöpf und Sohn zu bezeichnen. Und ist die Seele das, was seinem Wesen nach vernünftiges Leben sein soll und was, nach Vollendung seiner Weltmission, wieder zu Gott zurückzukehren bestimmt ist, so schließt sich mit ihr eine tatsächlich trinitarische Seinskurve des Absoluten: das Eine, der Logos und die Seele machen dann zusammen das dreifaltige Ur-Leben aus, in welchem 'Anfang' und 'Ende' bei Gott sind, die 'Mitte' aber als Weisheit der Wegweisung dem Logos, als belebende Kraft dem Geiste eignet[4]. Religiös bleiben Spätplatonismus und Christentum noch geschieden, denn der Platonismus ist seinem Wesen nach dialektische Spekulation, das Christentum hingegen bedient sich der Spekulation nur als Hilfe. Für das Christentum hat sich Gott in der persönlichen Mission seines Sohnes und in der Tatsache der Ausgießung seines Geistes einmalig und geschichtlich-endgültig geoffenbart; für den Neuplatonismus offenbart er sich in einer Ordnung der Welt, die immer noch kosmisch-natürliche Ordnung[5]

(Parm. 137d, 153c, 165b). Für den Gottesbegriff aber fordert Platon, wie schon für jede Idee, Unteilbarkeit. Jene neuplatonische Teilung, die 'das Geteilte im Einen ungeteilt' beharren läßt (erst das ist die logische Voraussetzung von Dreieinsheit) ist Platon gänzlich fremd und mit genuin-Platonischer Dialektik unvereinbar.

[1] Daß in dem Zusammenhang von Phaed. 104a die Drei als Beispiel verwendet wird, darf nicht gepreßt werden. Sie ist für Platon die kleinste der ungeraden Zahlen, da die Eins wegen ihres Absolutheitscharakters fortfällt.

[2] Zeller III, 2[4], S. 495.

[3] Cousin, Hist. gén. d. philos. 191. Vgl. Zeller, a. a. O., Anm. 1.

[4] Aus dieser Funktion der 'Mitte' erklärt es sich, daß die platonisch-pythagoreische Weltseele bei den Christen bald mit dem Sohne als dem Mittler, bald mit dem Geiste als dem Mittelpunkt alles Lebens verglichen wird.

[5] Zeller III, 2[4], S. 494.

bleibt. Und auch wo das Christentum spekulativ wird, bleibt ein Unterschied zur platonisierenden Spekulation bestehen[1]; denn Gott ist in Christus für den Menschen nicht nur 'Fleisch', sondern 'Mensch' im Sinne von 'Ich' geworden[2]; und erst durch die Mittlerrolle dieser 'Ichheit' des Sohnes wird jenes in der Wurzel neue Verhältnis zwischen dem menschlichen Ich und der Gottheit gegründet, welches in der Idee die Form persönlicher Lebenseinung mit dem göttlichen Willen durch die christliche Fassung des Geistbegriffes annehmen kann. Aber worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, ist dieses: Die christliche Spekulation bedient sich der platonisierenden, nicht um mit ihr zu brechen, sondern um sie (nach christlicher Ansicht) erst wahrhaft zu erfüllen. Wo das Christentum als Lehre Bedarf nach philosophischer Begriffsbildung hat, da geht es beim Platonismus in die Schule. Und sofern man vom religiösen Glaubensinhalt, vom spezifisch-christlichen Erleben der Heilswahrheit absieht, muß als philosophiegeschichtlicher Sachverhalt festgestellt werden, daß mit den anderen mystischen Ansätzen der hellenistischen Philosophie auch die Trinitätsspekulation als Erbe der Antike, als Lehrstück von der 'Dreinatur' des Seinsganzen, im christlichen Philosophieren weiterwirkt: erstens als kosmologisches[3] Erbe, zweitens aber auch als logisches: denn Gott-Vater wird nun dialektisch als das 'Eine' gedacht; Gott-Sohn als das 'Andere', ihm Gleiche; Gott-Geist als die unlösliche 'Verbindung' zwischen dem Einen und dem Andern[4]. Für unsern Zusammenhang aber ist die Frage aufzuwerfen, an welcher Stelle innerhalb der antiken Philosophie der historische Beginn des Trinitätsgedankens zu suchen ist.

[1] Wofern die christlichen Schriftsteller nicht einfach neuplatonische Formeln abschreiben, was in der Mehrzahl der Fälle geschieht: auf diese Weise wird ein Jamblichus zum Urheber 'christlicher' Dogmen.

[2] Daß allein dieses Wort 'Ich' für den Sachverhalt erschöpfend ist, lehrt das Referat von A. F. Liddell, Religion and Philosophy, Verhandl. des III. Internat. Kongresses für Philosophie, Prag 1934.

[3] Wie es durch die Entwicklung des Christentums in der Kirchengeschichte gegeben war, daß der Sinn der Dreieinigkeitslehre aus der kosmisch-räumlichen Dimension in die historisch-zeitliche überging, bleibt für unseren auf die Antike beschränkten Zusammenhang noch außer Betracht.

[4] Augustinus, Doctr. christ. I, V. 5: dicitur trinitas haec unus Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, . . . in patre unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia; et tria haec unum omnia propter patrem, aequalia omnia propter filium, conexa omnia propter spiritum sanctum.

Verfolgt man im Altertum und Mittelalter die Berufungen christlicher Schriftsteller auf vorchristliche Trinitätsdogmen, so liest man neben orientalischen Zeugen außer Platons Namen (oder statt seiner) meistens den des Pythagoras, ganz vereinzelt statt ihrer den des Aristoteles[1]. In der tausendjährigen Tradition der Heranziehung gerade dieser hellenischen Namen ruht im vorliegenden Falle viel mehr geschichtliche Wahrheit, als auf den ersten Blick sichtbar erscheint. Denn wenn wir sehen, daß aus dem Dreierlei der Prinzipien Platons tatsächlich im hellenistischen Platonismus eine Dreiheit wurde, die zunehmend nach Dreieinheit[2] hin tendierte, so lag auch diesmal (wie bei den in unseren früheren Kapiteln behandelten[3] Problembereichen) das erregende Moment für die Transformation des ursprünglich-Platonischen Schemas zeitlich bereits den hellenistischen Schulen voran und ist unmittelbar in den ersten Auswirkungen der Lehre Platons, in den Systembildungen seiner Schüler zu suchen. Denn der Sinn des Trinitätsgedankens erfordert erstens eine Dynamik und Immanenz der Idee: hierfür war durch die Aristotelische Philosophie der Weg gewiesen worden. Er erfordert zweitens eine Zahlhypostase und eine Dämonisierung des Absoluten: das lag auf dem Wege der pythagoreisierenden Akademie, den Xenokrates beschritten hatte. So zeigt das Trinitätsdogma des Spätplatonismus noch einmal mit besonderer Deutlichkeit, aus welchen Wurzeln letztlich die Platonkonversionen entsprungen sind, die der christlichen Metaphysik ihren Anschluß an attische Dialektik zu ermöglichen schienen.

Halten wir uns gegenwärtig, was im vorigen Kapitel über die Lehre des Aristoteles ausgeführt ist, so bemerken wir, daß schon bei ihm deutlich als ein Grundmotiv seiner ganzen Systematik das Streben auftritt, die drei Prinzipien Platons so umzugestalten, daß sie zur Analyse der Einen Weltwirklichkeit verwendbar werden,

---

[1] Oft wird auf vorchristliche Trinitätsspekulation auch in der Weise Bezug genommen, daß hellenische Philosophie ohne Nennung bestimmter Philosophennamen in einem Zuge mit orientalischen Sekten genannt wird. Über Aristoteles bei Johannes Philoponos (Bericht des Leontios von Byzanz) s. E. Ort, Ein neues Aristoteles-Fragment, Phil. Woch.Schr. LII (1934) Nr. 21 Sp. 589f. Dazu O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchlichen Literatur V (1932) S. 7f.

[2] Diese Wortbildung würde, nachdem Leibniz das Wort 'Einheit' statt des älteren 'Einigkeit' geschaffen hat, im Deutschen die Verbindung von trinitas und unitas zutreffend bezeichnen.

[3] Siehe oben S. 31ff.

also in engste Verbindung zueinander treten. Gerade hierdurch konnte die Aristotelische Philosophie den Anhängern des Immanenzgedankens nicht nur als Kritik und Korrektur, sondern als Vertiefung und Vollendung des Platonismus erscheinen. Aber diese scheinbare Vertiefung gelang nur dadurch, daß alle drei Prinzipien bei Aristoteles grundsätzlich unplatonisch gefaßt wurden: In Gott, nicht wie bei Platon in den Ideen, liegt die 'reine Form'; in den Ideen, nicht wie bei Platon in Gott, liegt die bildende Kraft; im Stoffe, nicht wie bei Platon in der Methexis, liegt die Möglichkeit für die zweckmäßige Bewegung der Natur. So wird erstens Platons metaphysischer Gottesbegriff intellektualisiert: Gott als die reine Form ist zugleich das reine Denken und als solches die wahre Wirklichkeit, und demgemäß, weil Ziel alles Weltstrebens, unbewegter Beweger aller Bewegung. Zweitens, Platons noetischer Ideenbegriff wird dynamisiert: die Idee wird gestaltende und aktive Kraft in den Einzelsubstanzen der Erscheinungswelt und muß an den Dingen selbst als dem Gegebenen unserer Erfahrung aufgesucht werden. Da aber drittens die Form im Stoffe selber wirkt[1], so ist eine begriffliche Kontinuität der drei Prinzipien hergestellt, die in Wahrheit bereits eine erschöpfende Trias ausmacht, und Platons tmematisches Motiv erscheint nur noch als ein der systematischen Überwindung bedürftiges Verharren bei der Abstraktion. Gott als die reine Form, die Ideen als die wirkenden Formkräfte, der Stoff als das die Formung Ermöglichende, sie bilden für das organische Denken der Aristotelischen Wissenschaft nicht drei Bereiche divergenter Denkstile, sondern ein systematisches Gefüge von Gegenstandsteilen der Erkenntnis, die einem grundsätzlich homogenen Begriffsapparate zugänglich sind.

Zeller hat in dem seine Darstellung des Aristotelismus abschließenden Kapitel die grundsätzlichen Motive des Stagiriten klar gesehen; in den auf Zeller folgenden Darstellungen scheinen sie mir in zunehmendem Maße verdunkelt. Es ist ohne weiteres einzuräumen, daß manche Aussagen des Aristoteles über Gott im Wortlaut noch Anklänge an Platon[2] haben; aber man muß anderer-

[1] In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, daß Metaph. 1032b 1f. der scheinbar der Aristotelischen Terminologie widersprechende Satz steht: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.

[2] Vornehmlich Stellen früher Schriften, in denen tatsächlich der Einfluß Platons noch wirksam war (z. B. De prec. frg. 46, p. 1483a 27 ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ ), oder Stellen der späteren Aristotelestradition, die bereits wieder platonisierte (z. B. M. mor. 1200b 13 ὁ θεὸς βελτίων ἀρετῆς

seits einsehen, daß die eigentliche Funktion Gottes bei Aristoteles auf einen Begriff übergegangen ist, den Platon weder dem Worte noch der Sache nach hatte; es ist der Begriff der Energeia[1], welcher an Stelle der Platonischen Ideen das Wirklichsein ausmacht, und welchen Aristoteles in Gott nur in reinster Form, nur in der Form reiner Denk-Energie zuläßt. Hiermit erst beginnt die Geschichte des griechischen Intellektualismus. Erst bei Aristoteles, nicht bei Platon, kulminiert Alles im reinen νοεῖν. Und nur weil alles im

---

καὶ οὐ κατ' ἀρετήν ἐστι σπουδαῖος). Zwischen beiden aber stehen diejenigen Formulierungen, die den genuin Aristotelischen Gottesbegriff deutlich als den ersten Versuch kennzeichnen, Theismus in wissenschaftlicher Form zu begründen: ὁ θεὸς τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια ... θεοῦ ἐνέργεια νόησις, θεὸς νοεῖ αὐτὸς αὐτόν ... ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Vgl. Metaph. XII Cap. 7. Der Aristotelische Gottesbegriff ist rein mit den Mitteln des Aristotelischen Systems gedacht, als das Finale an sich, als das Formale an sich, als das Aktuale an sich. M. a. W., der Aristotelische Gottesbegriff ist die 'Hypostase' einer trinitarischen Begriffsvereinung. Der Einwand der Hypostasierung, der stets von Aristotelikern gegen den Platonismus erhoben wurde, trifft vornehmlich den Aristotelischen Gottesbegriff selber. Hier liegt einer der Gründe, die der Hochscholastik die Kontamination von Platon und Aristoteles zu gestatten schienen: Der absolute Gott als hypostasierte Einheit von Platons Ideen als hypostasierten Formen! Eine grundsätzliche Wendung des Gedankens sehe ich erst im Possest des Cusanus: Erst wenn Gott nicht mehr nur als die reine Wirklichkeit wie bei Aristoteles, sondern auch als die reine Möglichkeit verstanden wird, spielt in das Verhältnis der natürlichen Welt zu Gott wieder ein Platonisches Motto hinein.

[1] Aristoteles führt als Erster die ἐνέργεια als amtierende Tätigkeit des Wirklichen ein, um nicht nur einen Gegensatz zur ἕξις zu haben (der ist schon durch πρᾶξις vertreten), sondern einen Gegensatz zur δύναμις. Erst durch Setzung der ἐνέργεια ist die Veränderung (μεταβολή) als Grundmoment der Wirklichkeit festgestellt: οὐκ ἔστιν ἄπειρος μεταβολὴ ὥστε μὴ ὡρίσθαι πέρασι Phys. VI, 241 b 11. Aus Aristoteles oder Aristotelischem Einfluß stammt auch die Verwendung des Begriffes ἐνέργεια in den Berichten über Parmenides, Demokritos, Ps. Philolaos, welche Kranz im Wortindex zu Diels Vorsokrat. Sp. 217 s. v. ἐνέργεια anführt. — Von allen Momenten, die das Verhältnis von Aristotelismus und Platonismus zueinander beleuchten, ist die Energeia das wichtigste. Der Aristotelische Gott ist die reine Wirklichkeit der Vernunft, also das Allgemeine-an-sich, weil ganz ohne individualisierenden Stoff. Also genügt der Gottesbegriff nicht, um die 'Welt' abzuleiten, denn deren Substanzen sind individuell. Aber es genügt auch nicht, daß zum Gottesbegriffe der Stoffbegriff hinzukommt; beide zusammen ergäben nur die Zweiheit von Opposita. Hingegen die Energien als die Mittel für die Weltentwicklung verwandeln den Gegensatz in Prozeß und verleihen der Welt den Charakter des Werdens. So sind Gott und der Stoff die Pole, zwischen denen die Energien wirken. Nach Platon hingegen ist die Welt positiv abzuleiten aus dem Gott

Denken kulminiert, weil alle Weltentwicklung Entwicklung zur Form, also nach Aristoteles zum Geiste hin ist, so ist das Denken zugleich mit Allem in einen umgreifenden Zusammenhang gebracht, den es in diesem Sinne bei Platon nicht gibt und laut Platonischen Voraussetzungen nicht geben kann[1]. Durch den von Aristoteles gesetzten Zusammenhang nun aber ist alle folgende Entwicklung der antiken Philosophie bestimmt: Die hellenistischen Lehren von der Homogenität und Kontinuität alles Seins sind, problemgeschichtlich betrachtet, auf Basis des Aristotelischen Intellektualismus entstanden, auch wenn sie sich an den Timaios anzuschließen scheinen. — Und wie Gott, so erhalten auch die Ideen laut den Aristotelischen Voraussetzungen eine unplatonische Funktion; sie werden zu einem Momente des allgemeinen Prozesses, statt wie bei Platon in Absolutheit zu verharren. Denn wenn die Wirklichkeit in die Einzelsubstanzen verlegt ist, so hat das Ding nicht mehr an Formen teil, sondern hat eigene Form, ja ist Form. Das οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος ist aus einer transzendenten in die empirische Welt verlegt, der Individualitätsbegriff ist in eine neue Phase seiner Entwicklung getreten[2]. — Und schließlich, im Bereiche der Phänomene liegt für Aristoteles unplatonisch etwas Prinzipielles; Stoff, Möglichkeit, Zufall haben grundsätzliche Bedeutung gewonnen und

---

des Werdens und den Ideen des Seins, wobei der Raum als bloßes Mittel für das Erscheinen nicht den Anspruch einer Mitwirkung gleichen Ranges erheben kann.

[1] Denn Platons Lehre kann und will nicht Entwicklungslehre sein, sondern (im buchstäblichen Sinne) Ontologie. Dem Platonischen Kosmos ist der Zweck gesetzt, als Abbild ganzheitlichen Seins in Vollkommenheit zu leben. Dieser Kosmos hat keine Materie, die sich entwickeln könnte, sondern er hat einen Raum, der bleibt was er ist: nichtseiend.

[2] Vgl. De anima B, 3, 414b 25ff. — Das Problem des Einzelseins ist mit den Mitteln der Platonischen Dialektik nicht weiter zu treiben als bis zu den Feststellungen des Phaidon und Parmenides, daß sowohl immer viele Erscheinungen an Einer Idee teilhaben, als auch Eine Erscheinung immer an vielen Ideen. Durch die zweite Bestimmung erhält das Einzelne seinen Charakter als Gemischtes und in verschiedene Teilhaben Aufteilbares; durch die erste Bestimmung erhält das Einzelne seinen Platz in der Sphäre des Mehr oder Minder. Bei Aristoteles wird aus der ersten Bestimmung die logische Erfaßbarkeit des Einzelnen durch den Allgemeinbegriff, aus der zweiten die Vielheit der Eigenschaften an der individuellen Substanz. (Nur die mathematische Physik kann nach Platon noch einen Schritt weiter kommen: sie kann die Methexis in den Elementarkörpern des Timaios konzentriert denken; sie allein sind, mit Goethe zu sprechen, die 'Urphänomene', von denen alles andere Erscheinende sich — physikalisch — herleiten läßt.)

tragen konstitutiven Charakter für alle Erkenntnis des Werdens und der Entwicklung. Hieraus aber ergibt sich zwingend: Mit der Aristotelischen Sinndeutung von Aktualität, Finalität, Potentialität ist die erste Bedingung für die Trinitätsspekulation des spätantiken Platonismus bereits in begrifflicher Anlage gegeben, und Jamblichus dachte Aristotelisch, wenn er οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια triadisch faßte[1].

Die zweite Bedingung wird durch das Pythagoreisieren der Akademie nach Platons Tode geliefert, d. h. durch das Übergehen der Akademie von einer Philosophie der 'Gestalt' zu einer Philosophie der 'Zahl'[2]. Aristoteles und Xenokrates[3], die beide gemeinsam die Akademie verlassen hatten, mußten zwar in ihrer eigenen Zeit als Gegensätze wirken; denn Xenokrates versuchte, den Platonismus gerade nach der Seite der Zahlenspekulation weiterzubilden, welche Aristoteles wie alles andere mathematische Kolorit des Platonismus verwarf; Aristoteles hingegen unternahm es, den Platonismus von seinen mythischen und dämonologischen Bestandteilen zu entkleiden, in deren Betonung und Erweiterung gerade Xenokrates[4] die Zukunft des Platonismus erblickte. So schien

[1] Vgl. Wilamowitz, Proklos u. Synesios, S.B. Pr. Akad. 1907, XIV, S. 285.

[2] Zahl und Gestalt sind die charakteristischen Ausdrücke, die Kant verwendet, um Pythagoreismus und Platonismus zu differenzieren: 'Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophierten, indem sie alles Erkenntnis a priori (es möchte nun Anschauung oder Begriff enthalten) zum Intellektuellen zählten . . . . Wie bei Plato die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmäßigkeit und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik . . . . die Aufmerksamkeit'. Kant glaubt, Platon 'schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor . . . . Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?' Aber Platon wie Pythagoras waren für Kant Philosophen, die 'auf ein Geheimnis zu stoßen glaubten, wo kein Geheimnis ist: nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, daß sie nun keinen Sinn mehr hat.' 'Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit'; er ist 'Zergliederer aller Erkenntnis a priori in ihre Elemente und Vernunftkünstler, sie wieder daraus, den Kategorien, zusammenzusetzen.' Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton. Werke VI (Cassirer) S. 480ff.

[3] S. ob. S. 64. Über die 'Sezession' des Aristoteles und Xenokrates vgl. W. Jaeger, Aristoteles, S. 112.

[4] Xenokrates bei Aetius Plat. I, 7, 30 (Frg. 15 Heinze) lehrt das Dreifache des Göttlichen auf folgende Weise: Erstens gibt es drei Götter, denn (A)

Platons Erbe der Entzweiung preisgegeben. Die aber im Leben konkurrierten, sollten im Nachleben zusammenwirken. Vom Hellenismus bis zur Kaiserzeit vollzog sich eine immer enger werdende Verbindung von Philosophie und Mysterium[1], z. B. von erkenntniskritischer Bestimmung des Gottesbegriffs und religiöser Vollendung der Gottesschau, von systematischer Reihenfolge der logischen Denkarten und gradweiser Abstufung kathartischer Weihen. Und mochten auch in allen Jahrhunderten der Spätantike noch 'Platoniker' jener beiden divergenten Richtungen existieren, sofern die einen im Geiste kritischer, attischer Begriffsphilosophie die platonisch-aristotelische Linie fortsetzten, ja mit der späteren Akademie ihren Kritizismus in agnostische Skepsis münden ließen, die anderen aber das religiöse Sehnen der Zeit derart steigerten, daß seine Befriedigung nahezu in theurgischen Gnostizismus ausartete, so bestimmte diese Zwiespältigkeit doch nicht das Gepräge der damaligen weltgeschichtlichen Situation. Diese vielmehr wurde gekennzeichnet durch jene Assimilation von Philosophie und Mysterium, die der Geist des Ostens bereits vorfand, als er auf die ihn hellenisierende Bildungswelt zurückwirkte und ihr ihre eigene, urzeitliche Verwandtschaft mit dem Orient zu Bewußtsein brachte. Und wie dieser so beginnende Synkretismus von West und Ost

die Einheit ist Gott, sie hat männliches Geschlecht, Vaterstellung und Königtum am Himmel, heißt Zeus, Ungerade und Nus; (B) die Zweiheit ist Gott, weiblich als Göttermutter, Leiterin des Weltteils unter dem Himmel, Seele des Alls; (C) der Himmel ist Gott, die feurigen Sterne sind die olympischen Gottheiten. Zweitens aber gibt es außer den genannten höchsten Göttern, die also erste Stelle einnehmen (a), unsichtbare Dämonen unter dem Monde (b) und eine Art göttlicher Potenzen in den materiellen Elementen (c). Diese letzten aber teilen sich wieder dreifach, solche, die (1) in der Luft als Hades, die (2) im Feuchten als Poseidon, die (3) in der Erde als Demeter walten. Also dreimalige Verwendung des Dreibegriffs: die Dreiteilung als dynamisches Prinzip, um die Dämonisierung der Weltbereiche durchzuführen und so das All durch göttliche Dreiheit fest in sich zu binden. Dämonen sind für Xenokratische Philosophie Wesen, welche das Pathos des Sterblichen und die Physis des Unsterblichen vereinen, also auf der Grenze zwischen Gott und Mensch leben (De def. 216d). Vermöge dieser tritheistischen Dämonologie wird das All zu einer kontinuierlichen Klimax, die bald beansprucht, als Parallele zum Aristotelischen Stufenkosmos aufzutreten.

[1] Man vergleiche im 18. Jahrhundert Gegensatz und Verbindung von 'Aufklärung' und 'Erleuchtung' (éclairsir und illuminer), ein Verhältnis, dessen Problematik niemandem deutlicher wurde als den Romantikern, denen die Kritik der Urteilskraft zum Erlebnis geworden war, wie 2000 Jahre früher den Hellenisten der Timaios.

vornehmlich in Einer Stadt, dem neugegründeten Alexandrien, den Mittelpunkt seines weiten Wirkungskreises fand, so war es vor und neben allen anderen Richtungen Eine, die der Neupythagoreer[1], welche die philosophische Konsequenz aus der geistigen Situation der Zeit zog und zwar in der für weite geschichtliche Folge maßgebenden Weise: Sollen Philosophie und Mysterium im Grunde Eines sein; soll es 'Platonische Mysterien' geben[2], so muß die Philosophie, auch für das Jenseits, durch Schaffung von Begriffen das Korrelat dessen liefern können, was die religiöse Anschauung als Bedürfnis anmeldet oder als Vision kündet. Diese religiöse Metaphysik, welche keinen Unterschied kennt zwischen Mythos und Logos, zwischen religiösem Symbol und dialektischem Begriff, kurz zwischen Psychischem und Noetischem, sondern von Hypostasierungen lebt, ist die Heimat des scholastischen Begriffsrealismus. Es war derselbe Jamblichus, der von Aristoteles die dynamisierte Trias, von den Pythagoreern die hypostasierte Trias der dämonisierten Weltgliederung[3] übernahm und Beides vereint dem Christentum vererbte, als dies begann, das Trinitätsdogma philosophischer Spekulation zu unterwerfen.

Von einer besonderen Verantwortlichkeit des Aristoteles und des Xenokrates für die Verdichtung und Verwurzelung des trinitarischen Prinzips in der Metaphysik sprechen, soll nicht bedeuten, daß andere mitwirkende Faktoren übersehen werden. Wenn in das Urwesen Anfang, Mitte und Ende des Seins verlegt werden, so fand die Philosophie diesen allgemein menschlichen Gedanken[4]

---

[1] Diesen Sachverhalt hat, soviel ich weiß, nur einer gesehen, aber in voller Klarheit: Dilthey, in dessen Biographisch-literarischem Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie 6. Aufl. S. 64ff. alles Grundsätzliche über die methodengeschichtliche Bedeutung der Neupythagoreer gesagt ist.

[2] Im Sinne etwa des Mannes, der bei Plutarch De def. or. 422c sagt, daß unsere besten Mysterien (τελετῶν τὰς ἀρίστας) nur ein Traum von Beschauung und Einweihung seien, daher das Philosophieren (φιλοσοφεῖσθαι), wenn es nicht vergeblich sein solle, die Erinnerung an jene Güter zum Zwecke haben müsse.

[3] Ausführliche Stellenangabe bei Zeller III, $2^4$, S. 744ff.

[4] Vgl. Kant, Religion innerh. d. Grenzen der bloßen Vernunft, 3. St. Allg. Anm. IV, 161ff.: Der Glaube an die Dreieinigkeit biete sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar und werde daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen; denn der allgemeine wahre Religionsglaube sei der Glaube an Gott als Gesetzgeber, Regierer und Richter. Die in dieser Dreiheit ausgesprochene Allmacht des Schöpfers, Güte des Erhalters und Gerechtigkeit des Verwalters sei ein Bedürfnis der praktischen Vernunft a priori.

bereits in kosmologischen Spekulationen und kultischen Formen vor. Wenn das System der Philosophie mit Physik, Logik, Ethik das Ganze der Objekte zu umfassen meinte, so war dies ein Präjudiz, das auf der Anerkennung dreier höchster Wertbegriffe beruhte, des Guten, des Wahren und des Schönen[1]. Die Gliederung der Welt in einen göttlichen, einen dämonischen und einen irdischen Teil ging keineswegs erst aus philosophischer Spekulation hervor, sondern lag ihr bereits als Erbe vorwissenschaftlicher Anschaungen zugrunde. Und als die Philosophie in der Spätantike, vielleicht von Orient und früher Gnostik darin bestärkt[2], die ersten ahnenden Versuche machte, sich ihres eigenen geschichtlichen Entwicklungsganges bewußt zu werden, da mag erstens die räumliche 'Natur' als der Forschungsbereich der archaischen Denker, zweitens die reine 'Vernunft' als das Arbeitsfeld der klassischen Philosophie, drittens das zeitliche Werden der 'Geschichte' als das in hellenistischer Zeit deutlicher in den Blickpunkt tretende Problem wie von selber die Überlegung auf jene Dreiheit hingewiesen haben, welche Gott in Natur, in Vernunft und in Geschichte findet. Ja, die neuplatonische Trias von μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή bei Proklos ist in der Tat mehr als ein isolierbares Lehrstück; sie zeigt wirklich ein Motiv, durch welches es gelingt, dem griechischen Philosophieren wie in einem Spiegel das Bild dessen vorzuhalten, was innerhalb der epochal gesetzten Grenzen die Antike hatte leisten können. Dazu kam die Substantiierung von Weltprinzipien wie Ursprung, Ideenreich und Kosmosseele; die Personifizierung solcher Prinzipien in Vater, Erstgeborenem und Zweitem Sohne; die Psychologisierung der ganzen Philosophie im Hellenismus, welche Nus, Logos und Psyche sämtlich mehr oder weniger pneumatisch faßte und weder das Psychische vom Noetischen, noch auch Beides vom Metaphysischen zu unterscheiden vermochte. Hierbei aber sind wir bei dem springenden Punkte. Platon hatte es eben unterschieden! Und mit diesem seinen Vermögen der Unterscheidung hing es zusammen, daß

[1] Denn für die gesamte spätantike Physik, soweit sie nicht Demokritos folgte, war der physikalische Kosmos vor allem der Inbegriff ästhetischer Vollkommenheit, von Platons Timaios bis zu Plotinos' Theodizee. Sowohl vom Totalitätsgedanken wie vom Methexisgedanken aus ergibt sich, daß Kosmos ein Wertbegriff ist.

[2] Denn die Gnostik will das Weltgeschehen als Weltgeschichte verstehen. Mindestens verwandte Motive dazu gibt es in Stoa und Neupythagoreismus, wofern hier der geschichtliche Entwicklungsgang der Philosophie und Kultur mit dem Weltsinn in Verbindung gesetzt wird.

er seine Prinzipien Gott, Ideen, Erscheinungen in keiner Hinsicht und auf keine Weise trinitarisch verbunden hat, obwohl gerade er dialektisch als erster die Relation von Einheit, Gleichheit, Synthesis im Urteil gesehen hatte. Aber jenes Obgleich ist eben im Grunde ein Weil. Weil Platon Dialektiker war, faßte er Synthesis als Methexis, und Methexis muß das Tmema setzen. Und weil seine Nachfolger keine Dialektiker[1] waren, so taten sie diejenigen Schritte, die in der Folge bestimmt waren, den Trinitätsgedanken philosophisch vorzubereiten: Xenokrates leitet aus dem Dreieck die Dreinatur des Ganzen ab und läßt Gott und Welt durch das Dämonische so zur Einheit kommen, wie das gleichseitige und das unregelmäßige Dreieck durch die mittlere Natur des gleichschenkligen unter den einheitlichen Begriff Dreieck zu bringen sind[2].

---

[1] Wie die meisten der heutigen Platondeuter! Schleiermachers Verständnis für Dialektik war singulär. Heute interpretiert man Platonischen Text lieber von Xenokratischen und Aristotelischen Positionen her. Das sind für den, der Platons Originalität bejaht, Außenpunkte. In vorteilhaftem Gegensatze zu solcher Enge des Blickfeldes stehen die beiden Kapitel über Platons Gott und Religion in A. Diès, Autour de Platon, Paris 1927, II p. 523 à 603.

[2] Die Erhaltung des wichtigen Fragmentes des Xenokrates über Dreieck und Dreiwesenlehre (23 Heinze) wird der S. 111, Anm. 2 zitierten Schrift Plutarchs verdankt (Cap. XII, p. 416c). Dieselbe Schrift zeigt auch, wie sehr der gelehrten Erudition des Altertums die Personifizierung universeller Begriffe noch als Abweichung vom genuinen Platonismus bewußt war. Cap. X, 414f. findet sich folgende Ausführung: 'Da es schwierig sei festzustellen, in welcher Weise und bis zu welchem Grade man von der göttlichen Providenz Gebrauch machen solle, sei Gott von den einen zum Grunde von allem gemacht, von den anderen zum Grunde von nichts; beide aber hätten dabei das μέτριον verfehlt. Hingegen Platon habe die Philosophie von großen Schwierigkeiten befreit, indem er das den kreatürlichen Qualitäten zugrundeliegende Substrat (sc. den Raum), das man jetzt Materie und Natur nenne, herausgefunden habe als (sc. mitverursachendes) Moment. Noch besser sei die Lösung der Schwierigkeiten denen gelungen, welche die Dämonen in die Mitte zwischen Götter und Menschen gesetzt und dies Genos als das herausgefunden hätten, was die Gemeinschaft συνάγει εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτει, möge nun diese Lehre von Zoroaster oder Orpheus stammen, möge sie ägyptisch oder phrygisch sein.' An dieser Stelle ist aber auch zweitens bemerkenswert, daß Plutarch den Platonischen Raum noch zu unterscheiden vermag von dem, was erst spätere Fehlinterpretation unter Wirkung von Aristoteles' πρώτη ὕλη zur Materie und Physis gemacht hatte; Eusebius ignoriert die Pointe bereits, er schreibt Praep. Evang. 5, 4, wo er die Stelle zitiert, nicht ὃ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν, sondern ἣν ὕλην καλοῦσιν. Drittens weiß Plutarch, daß Platons Dämon kein συναίτιον ist. Es ist also verfehlt, wenn in der neuesten Ausgabe Sieveking hier Plat.

Aristoteles läßt die Dreiheit der Grundprinzipien Zweck, Form und Möglichkeit im Weltganzen selber wirken; und damit lehrt er eine Immanenz, die um so stärker in der Richtung eines trinitarischen Waltens wirken mußte, je näher sie sich dem Gedanken des Xenokrates verband, daß das Dämonische in der Welt der Träger der göttlichen Immanenz sei. Erhielt so durch Dynamisierung und Dämonisierung der Trinitätsgedanke die erforderliche Elastizität, um Gottesweisheit, Weltweisheit und Lebensweisheit durchdringen zu können, so war es die systematische Dreifaltigkeit von Physik, Logik, Ethik, die dem Trinitätsgedanken jene bleibende Festigkeit verlieh, die ihn dauern ließ, bis er in Augustins Esse, nosse, velle als der Spiegelung göttlicher Dreieinheit in unserm Seelenleben zu neuer philosophischer Wirkung auferstehen sollte.

## XI.

Alle großen Schöpfungen christlicher Mystik bewahrten reiches Erbgut von der geschilderten spätantiken Philosophie, die aus konvertiertem Platonismus stammte. Es ist dabei für das philosophiegeschichtliche Interesse weniger wichtig zu verfolgen, wie die Kirche, nachdem sie bisher alle ihre Kräfte gebraucht hatte, um sich selbst zu konsolidieren, vom vierten Jahrhundert an ganz unmittelbar vom Neuplatonismus fertige Formeln übernahm[1], als zu beobachten, wie 'die alten Schläuche mit dem neuen Weine gefüllt wurden'. Hier war es vor allem Augustinus[2], in dessen persönlicher Lebensentwicklung sich die innerliche Umgestaltung der alten system-

---

Conv. 202e zitiert. Platon faßt das daimonische Metaxy zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen ausdrücklich nicht als Interposition kausaler Macht, sondern als 'Kündung' des Menschlichen an die Götter, des Göttlichen an die Menschen. Auf diese Weise ist das All gebunden.

[1] Vgl. die ausgezeichnete Untersuchung von J. DRÄSEKE, Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre. Byzantin. Zeitschrift XV 1906, S. 141ff. Gregorios, weit entfernt, sich mit den bloß schriftgemäßen Erörterungen der früheren Theologen über die Dreieinigkeitslehre zu begnügen, gab (Or. XXIX, 2, ed. Bened. T. I, p. 523f.) dem Lehrstück diejenige Fassung, durch welche der pythagoreisch-neuplatonische Gedanke am wirksamsten die ganze mittelalterliche Trinitätsspekulation befruchtet hat: μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη. Ebenso prägnant die Formel des Jamblichus bei Damascius De princ. 54: Πατὴρ ἡ ὕπαρξις, Δύναμις τῆς ὑπάρξεως, Νόησις τῆς δυνάμεως, (Die Setzung von νόησις für πνεῦμα ist häufig.)

[2] Vgl. die mit zuverlässigen Quellenangaben ausgestattete Darstellung von J. BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, S. 55ff.

bildenden Motive des Platonismus zu Zwecken christlicher Philosophie maßgebend vollzog.

So wenig auch bloße Denkbemühung und vernünftige Erkenntnis ausreichen, um im Sinne Augustinischen Christentums letzte Weisheit zu erreichen, so ist dennoch auch für den Mann der Soliloquien und Confessionen der einzige Weg, auf dem 'das Denken' uns helfen kann zu Gott zu kommen, der[1], daß wir uns aus dem Getümmel unserer divergenten Begehrungen sammeln und durch Verinnerlichung unseres ganzen Wesens den Einheitsquell unseres Tiefenlebens, den Grund unserer Seele, erreichen. Hier allein haben wir Sein, denn hier ist Einheit, und Sein heißt Eins-sein. Sind wir so weit gelangt, so soll unsere Seele in sich selber bleiben, und sie wird schauen, wie Gottes Trinität sich in ihr spiegelt; denn unser seelisches Sein ist Spiegelung des Vaters, unser Wissendsein des Sohnes, unser Wollendsein des Heiligen Geistes. Es ist noch durchaus im Denkstile der hellenistischen Philosophie gedacht, wenn Verinnerlichung bedeutet, sich zurückzuziehen in die Einsheit; und es ist neuplatonisch gedacht, wenn die göttliche Funktion des absolut-Einen in entfalteter Dreiheit west und Leben wirkt. Auch die Beschreibung der Ekstase Augustins[2], als er vor dem Tode der Mutter mit ihr am Fenster steht und beide in einem Augenblicke höchster Herzenserhebung die Ewigkeit berühren, wo es weder Vergangenheit noch Zukunft mehr gibt und alle Geschöpfe der Welt verstummen, weil jetzt Gott selber hörbar ist, verbindet ein Bibelwort[3] mit Zügen der neuplatonischen, momentanen Entrückung aus der räumlichen und zeitlichen Vielheitsfolge des Universums in die Sphäre der überweltlichen Einsheit. Selbst Augustins Gedanke vom Urstand und vom Gottesstaat zeigt noch einige Spuren stoischer Verwandtschaft: Wenn im Urstande der Menschheit, vor Adams Fall, das Leben der Gotteskinder so war, wie der Schöpfer es wollte, Gemeinschaft ohne Hader, Liebe ohne Lüsternheit, Ordnung ohne Gewalt, so wirkt in diesem Bilde noch die stoische Prähistorie von dem der Welt ursprünglich in reinem Zustande verliehenen Logosgute nach. Und wenn trotz des Sündenstandes eine kleine unsicht-

---

[1] Abgesehen selbstverständlich von der Denkarbeit der Schriftauslegung. Die Doctrina christiana zeigt, daß es nach Augustin mit zum Wesen des göttlichen Wortes gehört, daß sein Sinn 'erarbeitet' werden muß. Dafür will Augustin die hermeneutische Methode schaffen.

[2] Conf. IX, 10.

[3] Rom. 8, 23.

bare Civitas divina nach Gottes Willen durch die Zeitlichkeit der Geschichte wallfahrtet, um dereinst zu ewigem Frui Deo bei Gott zu bleiben, so ruft selbst diese christliche Fassung, wenn auch nur leise, die Einnerung wach an den unsichtbaren Staat der stoischen Sapientes, in denen der göttliche Logos seine Leuchtkraft bewahrt hat.

Aber es genügt nicht, Augustinus als Mystiker einen platonisierenden Christen oder einen christlichen Platoniker zu nennen; sondern seine Bedeutung für die Geschichte der christlichen Philosophie liegt darin, daß er unmittelbar für das Christentum in gleichem Sinne zu dem Epoche machenden Manne wurde, wie Platon es für die Griechen[1] gewesen war. Was nämlich für jeden der beiden Denker im Laufe persönlicher Entwicklung sich als Resultat des Ringens um Wahrerkenntnis ergeben hatte, das wurde der Folgezeit zum grundsätzlich-systematischen Ansatzpunkt aller weiteren fruchtbaren Problementfaltung. Bei Augustinus als Erstem und Einzigem ruhte wieder das Ganze seines Philosophierens, wie bei Platon, auf einem prinzipiellen Dreierlei, welches nunmehr aber diejenige Form erhielt, die methodisch mit aller Strenge aus den Voraussetzungen christlichen Denkens hervorging. Ich meine weniger seine eigentliche Trinitätslehre, in der zum ersten Male das Dreieinheitsproblem durch die christlich-affektive Fassung des Willensbegriffes für die neue Religion auch philosophisch[2] von Bedeutung wurde; sondern ich meine die Dreiheit von Gott, Gottesstaat und Erdenstaat. Platons Gott hat ewig neben sich die reinen Seinsformen; denn seine Güte besteht darin, Teilhabe am Sein zu gewähren. Augustins Gott aber, der nicht nur Schöpfergott für den Kosmos, sondern liebender Vatergott für die Menschen ist,

[1] Vgl. meinen Aufsatz über den Platonismus in Augustins Philosophie der Geschichte. Festschrift für ERNST CASSIRER. Oxford 1935.

[2] In den begrifflichen Fassungen des Esse und Nosse bleibt Augustin abhängig von antiken Fragestellungen (Substanzvorstellung, Erstreben des Summum bonum); sein Velle aber hat den rein christlichen Sinn der Gottesliebe und Gottesgemeinschaft. Daher liegt der Riß, über den Augustinus philosophiert, ganz anders als der Schnitt Platons: nicht zwischen νόησις und αἴσθησις (vertikal), sondern zwischen nosse und velle (horizontal). Der Wille ist zugleich gottbezogen und doch im Grunde verderbt. Hier ist der Punkt, von dem aus Augustin seine, alle Grenzen der antiken Philosophie hinter sich lassende Weitsicht in den Bereich der seelischen und historischen Dimension gewinnt. Diese Zusammenhänge, die namentlich die 'Bekenntnisse' und den 'Gottesstaat' betreffen, gehören nicht mehr in den Rahmen dieser Abhandlung.

muß ewig den Bereich der wahrhaft Seinigen um sich haben. In dieser Augustinischen Umbildung des absoluten Seinsbereiches der Ideen zu einem absoluten Wirkungsbereiche der Heiligen kommt der christliche Gedanke des Vatergottes philosophisch unmittelbar zu sich selber. Wenn aber ferner Platons absolute Sphäre tmematisch die Erscheinungswelt unter sich hat, so muß abermals das christliche Denken dasselbe Tmema auf eine ganz andere Dualität beziehen: Die phänomenale Sphäre muß nicht sowohl durch die Raumwelt der Sinnenbilder als vielmehr durch die Zeitwelt der irdischen Geschichtskörper vertreten werden; denn der christliche Weltbegriff erfordert (wie vorher statt der Ideen neben Gott eine Gemeinde der Seinigen um ihn, so) statt der Phänomene als relativer Abbilder reiner Formen das irdische Gesellschaftsleben als prinzipiell sündhaftes Zerrbild der ursprünglichen Gottähnlichkeit. Dieses scharf gedachte Dreierlei von Absolutheit Gottes, Heiligkeit seines ewigen Jerusalem und Verworfenheit der Bürger Babels wurde für das christliche Philosophieren der klassische Fall, aus dem hervorging, wie die antike μέθοδος der Denkerkenntnis einer schöpferischen Umbildung sowohl zugänglich als auch bedürftig war, um die Eigenart der christlichen Religion auch im philosophischen Sinne deutlich zu machen. In seiner Trinitätslehre blieb Augustinus trotz allem Neuen der Gesinnung formell immer noch abhängig von den Neoplatonikern; in der Tmematik seiner Philosophie des Gottesstaates aber wurde er zum Platon des Christentums.

In diesem nunmehr von Grund auf christlichen Platonismus aber verlangte auch die 'Teilhabe' eine neue Interpretation. Platon hatte eine zweifache Teilhabe gelehrt: erstens die faktisch gegebene, d. h. die reale Teilhabe der werdenden Dinge am Sein; zweitens die logisch aufgegebene, d. h. die durch aktive Denkbemühung zu erzielende Teilhabe der Erkenntnis am Sein. Spender beider ist Gott. Der Sinn des genuinen Platonismus nun war der, daß die Erkenntnis kraft ihres eingeborenen Beruhens auf dem Sein[1] sich in praktischer Hinsicht nicht mit der empirischen Beschaffenheit der Dinge begnügen, sondern deren Teilhabe am Sein fördern, erhöhen und dadurch erst wahrhaft 'retten' solle. Aus diesen Voraussetzungen ergab sich für Platon, daß zuerst die 'Ideen' des reinen Seins in Absolutheit zu setzen seien (z. B. das Gerechte-an-sich); zu zweit

[1] Vgl. oben S. 25 u. 73: Die reine Erkenntnis, als Erkenntnis der reinen Form-Einheiten des Seins, gründet sich auf die 'gewissermaßen einheitliche Gestalt der Seele'.

die 'Phänomene' des empirisch Werdenden als ein nur scheinbares Sein (z. B. die faktischen Staaten); drittens aber, gleichsam zwischen beiden, die von reiner Denkerkenntnis zu ersinnenden 'Paradeigmata' (z. B. der wahre Staat der Gerechtigkeit), in denen seiendes Urbild und werdendes Abbild im Begriffe des 'Vorbildes' methodisch aufeinander bezogen sind. Das Paradeigma ist derjenige Begriff, der, rein nach der Norm der Ideen gedacht, den Erscheinungen aufgeprägt werden soll; er ist — in späterer Terminologie zu sprechen — das Ideal, welches weder nur 'denkbar' wie die Idee noch nur 'wahrnehmbar' wie die Erscheinung ist, sondern welches das rein Gedachte zur plastischen Vorstellung konkretisiert, das bloß Sinnliche zu denkbar größter Vollkommenheit in abstracto erhöht und auf diese synthetische Weise die Norm für das, was Menschen aufgegeben ist, vollendet in sich enthält. Bei Augustinus ist es im Prinzip ein Einbauen dieses Motivs des genuinen Platonismus in Geschichtskonstruktionen orientalischer Eschatologie, wenn es für ihn nicht nur das himmlische Jerusalem als Civitas divina und das irdische Babel als Civitas terrena gibt, sondern gleichsam zwischen beiden das irdische Jerusalem als ideales Symbol[1] für das himmlische. Denn die alten Propheten hätten Manches gesagt, was nur auf das himmlische, Manches, was nur auf das irdische Jerusalem bezogen werden dürfe, Manches aber auch, was dem Sinne nach auf beide gehe; richtige Schriftauslegung also müsse in gewisser Beziehung die himmlische Stadt in der irdischen sehen. Dies ist die Methode der 'Zeichendeutung', die Augustinus lehren will, und die so wenig gegen seinen grundsätzlichen Dualismus spricht, daß sie ihn vielmehr in Wahrheit erst vollendet. Denn wenn es auf Erden nach Gottes Willen ein Gefäß für ewige Bestimmung geben sollte, so können wir in unserem Stande Gottes Willen höchstens noch symbolisch lesen. Bei Platon liegt das paradeigmatische Symbolon im reinen Begriffe, weil in diesem die Denkmomente und die Anschauungsmomente koinzidieren; und deshalb ist diejenige Wissenschaft, welche einen durchgehend paradeigmatischen Charakter hat, für Platon die Mathematik. Bei Augustin aber muß das Symbolon in der Welt liegen; denn Gott hat sie faktisch geschaffen, und er hat zugleich den Heiland als den maßgebenden Zeichendeuter[2] gesandt, von dem allein wir lernen

[1] Daher die Significatio als das Prinzip der Schriftauslegung Doctr. christ. II.

[2] Doctr. christ. III, 4, 10: Jesus als der Zeichendeuter, die Sendung

können, durch symbolisches Schriftverständnis zum Wissen um die Welt, um unsere Bestimmung in ihr und damit zu unserer Freiheit[1] zu gelangen. Wie der Bildnergott des Timaios und der Schöpfergott der Genesis verschieden sind, so muß in der geschichtlichen Welt Augustins das Symbol des Idealen einen anderen Charakter haben als in dem mathematischen Kosmos[2] Platons; aber Augustins 'signum' ist, problemgeschichtlich betrachtet, Umbildung von Platons σημεῖον, nach allen Kunstregeln der Doctrina christiana methodisch in die geschichtsphilosophische Dimension transformiert. Wo Augustin im Tiefsten selber spekulativ ist, da begnügt sich seine Rezeption antiker Philosophie nicht damit, alte Form mit neuem Inhalt zu versehen, sondern er behandelt sie schöpferisch als bloßen Stoff[3], an dem eine ganz neue Form entwickelt werden muß. Augustins Begriff des irdischen Jerusalem als 'Ideal' hat für die Geschichtsspekulation der Kirche die philosophische Hilfe geleistet, um späterhin die Stadt der Päpste zur sichtbaren Roma aeterna zu machen. Und wessen Auge hinreicht, noch heute im einzigartigen Antlitz dieser Stadt einen irdischen Abglanz ewigen Seins zu empfinden, der darf sich sagen, daß, nachdem das antike Rom und seine Macht zerbrochen waren, im Rom der apostolischen Tradition zugleich ein Erbe Platonischen Ideenbegriffs in Augustinischer Umbildung gerettet wurde. Die Idee der Roma aeterna ist von christlichen Architekten, welche ihre Kirchen auf antiken Fundamenten errichteten, und von Städtebauern, die wie Sixtus V. über Zeit und Zone hinausdachten, im Steine selber sichtbar gemacht worden[4].

---

Jesu als der Schlüssel der Zeichen, die Zeit Jesu als die Epoche der Enthüllung, die Annahme seiner Zeichendeutung als der Beginn der Befreiung. Von ihr an ist Geschichte im Sinne freien Gehorsams gegen Gott möglich.

[1] Die Erhebung vom Zeichen zur Bedeutung, vom Sinnträger zum Sinn ist Befreiung: Signis subditi elevantur ad res . . . liberantur III, 8, 12. Der Christ weiß, wem er dient: Talis homo spiritalis et liber III, 9, 13.

[2] Auch Generatio, explicatio, emanatio können als Bilder des Ursprungs fortan nur noch je in dem Grade verwendet werden, wie sie mit dem christlich einzig wahren Symbol, der Creatio, vereinbar sind.

[3] Nur wo es sich in christlicher Zeit um diese schöpferische Art der Rezeption handelt, sollte man von 'christlicher Philosophie' sprechen; also in der Zeit von Augustin bis Nikolaus von Cues. Und die verschiedenen Phasen und Arten der Rezeption sollten maßgebend werden, um die tausendjährige Epoche der christlichen Philosophie in Perioden zu gliedern.

[4] Vgl. den ebenso tiefen wie schönen Aufsatz von F. Klingner, Rom als Idee, Die Antike III, 1927, S. 17ff.

Doch der Begriff der Teilhabe verlangt, wofern er in christlich mystischem Sinne verstanden werden soll, noch in einer anderen Hinsicht entschiedene Umbildung. Es genügt nicht, daß Gott uns Teilhabe an 'Ideen' gewährt, sondern es wird ersehnt, daß er uns Teilhabe an seinem eigenen Selbst schenke. Daher kann es für die Participatio der endlichen Vernunft an der absoluten Wahrheit in der neuen Mystik als einzige Form nur noch die der 'Illuminatio' geben: Gott, der im Seelengrunde selbst dreifaltig wirkt, ist zugleich das Licht, an dem allein Wahrerkenntnis der Seele sich entzünden kann. Augustinus hat in der Erkenntnislehre den Übergang von der Participatio zur Illuminatio selber wörtlich vollzogen. Die Ideen leuchten nicht mehr wie bei Platon mit eigener Kraft, sondern im Lichte Gottes; die Wahrheit wohnt nicht mehr als Sein im Reiche der ewigen Ideen, sondern als Abglanz Gottes in den unsterblichen Seelen seiner Kinder. Somit gehen Wahrheit, Ideen und Intellekt unmittelbar auf Gott selber zurück, und das Erkenntnisideal liegt im Kontakte mit Gott, d. h. das Mystische ist in den Begriff der Erkenntnis selber verlegt[1]. Der Intellekt muß sich unmittelbar an Gott selber 'entzünden'. Im Lumen rationis internae leuchtet das Urlicht. Platons Teilhabe ist nur noch insofern (dem Worte nach) erhalten, als unser Seelenlicht eben der Entzündung am Urlichte bedarf und somit der Partizipation an ihm. Selbst Johannes war nicht das Licht, sondern zeugte nur von ihm. 'In qua differentia satis ostenditur animam rationalem vel intellectualem . . . sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere[2]'. Vom Sinn der Methexis ist außer dem Worte nichts erhalten: Erkennen ist jetzt intelligibles 'Sehen', und selbst das Urteilen ist ein Sehen, denn wir können nur urteilen, wo wir sehen: 'In ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus iudicat'. Die Spontaneität der Denkerkenntnis, der diskursive und alternative Charakter des Urteils tritt ganz zurück hinter der Lichtsymbolik, die alle Erkenntnis, je reiner sie ist, um so mehr zur Visio intellectualis werden läßt. Dem Vigere in Dei aeternitate und dem Gaudere in Dei bonitate tritt das Lucere in Dei veritate ebenbürtig an die Seite; ja alle drei sind im Grunde Dasselbe. Unser Streben nach Einheit (subsistere), nach Seligkeit (inhaerere), nach Wahrheit (con-

[1] Weiteres bei J. Bernhart, Die philos. Mystik des Mittelalters, S. 257, Anm. 119.

[2] Civ. D. X, 2.

templari) sind für Augustins christlichen Affekt untrennbar. Es ist die neue christliche Form des Eudämonismus, daß unser Streben nach Einheit und Wahrheit schon Streben nach Seligkeit ist; denn das Endziel ist Finis perficiens, non interficiens. Leben, Erkenntnis und Seligkeit werden in der ewigen Stille nicht beendet, sondern vollendet werden als ein und dasselbe Bei-Gott-sein. Augustins Mystik hat nichts mit Quietismus zu tun[1]; und gerade wegen ihres aktivistischen Grundzuges verlangt sie, daß schon hienieden wirklich und wirkend die Wahrheit 'in' unserer Seele ist und umso heller leuchten wird, je mehr unser seelischer Zustand dasjenige Fluidum schafft, in welchem Gottes Flamme leuchten kann. Dies Fluidum aber ist nach Augustinischen Voraussetzungen sittlicher Natur. Denn wenn das Urlicht Gott selber ist, wenn Gott nicht nur höchstes Objekt aller Erkenntnis ist wie bei Platon[2], sondern nunmehr zutiefst auch eigentlich einziges Subjekt aller wahren Erkenntnis — denn sein Licht ist die Kraft, aus der alle Erkenntnis allein sich nähren kann —, so wird eben dieses Licht wahrhaft erst leuchten in der ihm gemäßen Sphäre und Umwelt, d. h. in einer sittlich reinen, dem Heiligen zugewandten, dem Gebote Gottes in tätigem Gehorsam entgegenkommenden Seele. Diese wird sich, wie die Hellenisten es schon forderten, nicht nach außen wenden, noch in der Vielheit sich zerstreuen dürfen; sie wird streben müssen, innere Einheit in sich selber zu bleiben und ihres Wesensgrundes bewußt

[1] Selbst das Erkenntnisproblem wird vor allem als Problem des 'Strebens' nach Erkenntnis gefaßt.

[2] Ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. Resp. VI, 505a. Es ist bekannt, in welchem Maße die 'Erleuchtung' bei Platon, vom Staate bis zum VII. Briefe, Symbol für die Erkenntnis ist. Aber nur Symbol. Die Idee des Guten 'leuchtet' wie die Sonne; wie das Auge 'Licht' braucht zum Sehen, so die Vernunft Wahrheit zum Erkennen; alle Erscheinungen haben am Sein teil wie alles Sichtbare am 'Tage'. Aber J. Stenzel, Der Begriff der Erleuchtung bei Platon, Die Antike II, 1926, S. 257 sagt zutreffend: 'Die Erleuchtung über gut und böse bedeutet für Platon Erkenntnis der Welt durch sachlichste Wissenschaft; sie ist nicht Regung des verantwortlichen Gewissens, keine Erlösung durch göttliche Gnade, keine Leitung durch einen mit einem Charisma begnadeten Führer. Diejenige Ichvorstellung, die in den obengenannten Begriffen beschlossen ist, fehlt dem Griechen, sie fehlt auch Platon.' Daß aus Platons Lichtsymbolik die spätere Lichtmystik wurde, ist unablösbar von den Wandlungen der Denkform im Hellenismus. Diese aber wiederum war die Voraussetzung, daß die Araber ihre vorislamische Lichtmetaphysik in ihren Aristotelismus und Neuplatonismus einbauen konnten. In dieser Gestalt kam die 'Einstrahlung' (die typisch arabische Form der Participatio) in die abendländische Mystik hinein. S. o. S. 47 Anm. 1.

zu werden, in welchem Gott dann als Leben, Licht und Liebe spürbar wird: Sie muß also zu sich selber kommen, um zu Gott kommen zu können. Aber es handelt sich nicht mehr um stoische Medicina animi, pythagoreische Magie oder neuplatonische Kathartik, sondern es handelt sich um ein, trotz aller notwendigen Bemühung[1] seitens des Menschen, prinzipielles Unvermögen der Seele und der Philosophie und um prinzipielle Begnadung und unverdiente Erleuchtung durch Gott. Das Bisherige zusammengefaßt: Augustins Erkenntnislehre ist Illuminationstheorie, und Illuminatio ist die vierte, und zwar prinzipiell mystische Umbildung der Participatio. Gott das Licht, das selber sieht[2].

## XII.

Platon hatte im Timaios[3] die Aufgabe gestellt, 'über das Weltall zu sprechen, inwiefern es geworden oder ungeworden ist'. Zu diesem Vorhaben hatte er 'die Hilfe der Götter und Göttinnen erfleht, daß die Erörterung vor allem ganz nach ihrem Sinne ausfalle; sodann aber auch, daß sie in Einklang mit sich selber bleibe'. Am Ziele angelangt[4] will Platon 'einem Wanderer gleich nach langem Marsche ausruhen. Das Weltall aber, der in Wirklichkeit längst vorhandene, in der Darstellung jedoch eben jetzt erst entstandene Gott möge zu allem, was in diesen Ausführungen wohlgeraten ist, seinen Segen geben . . .; als wirksamstes Heilmittel aber, um vielleicht wider Willen untergelaufenen Irrtum in Zukunft zu vermeiden, möge er uns die rechte Einsicht verleihen'. Durch diese feierlichen Gebete im Timaios und Kritias war der Kosmologie stilistisch eine

[1] In diesem Zugleich von Unvermögen und Gehorsam, von nicht-Können und doch-Sollen liegt der stärkste Impuls für Augustins Philosophie der Moral und der Kultur. Gerade das Irren der Seele ist zugleich das Suchen desjenigen Menschen, von dem Gott sich finden läßt (Confessionen). Gerade die Unmöglichkeit, den Urstand wiederzugewinnen, ist zugleich der Anlaß, den Sündenstand nach Möglichkeit zu bessern (Civ. Dei). Augustin gewinnt sein ganz neues Verhältnis zum Psychischen und Historischen, weil er nicht den vernünftigen Weg der Seele und der Geschichte studiert, sondern die Irrgänge in beiden, und demgemäß bis ins Innerste und Kleinste vordringt. Die Erkenntnis der Fehlform wird zum Zeichen, daß die Idealform verloren ist; aber die Bemühung bezweckt nicht, Gottes Hilfe zu erzwingen, sondern ihrer würdig zu sein, falls sie gewährt wird.

[2] Hierbei kann die Mystik, wie so oft, an uralte Vorstellungen anknüpfen: Vgl. Hom. Il. III, 277; Od. XI, 109: Ἠέλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷ.

[3] Tim. 27c. Vgl. dazu auch 48d.

[4] Crit. 106a.

Prägung gegeben, welche fortan mit aller platonisierenden Spekulation über das Weltall als den 'sichtbaren Gott' verbunden blieb, namentlich als späterhin die Wirkung des Timaios der einer Offenbarung[1] nahezu gleichkam.

Seitdem der Stoiker Kleanthes sein monumentales Preislied auf Zeus als auf den Urquell und das Urgesetz der Natur gedichtet[2], und seitdem Aratos, in Nachfolge dessen, sein Epos über die Himmelserscheinungen mit frommen Versen auf den Allvater eingeleitet hatte[3], war diese Form des Gebetes zum Lobgesange ausgestaltet, und damit war der poetische Hymnus auf die Gottheit auch in die Philosophie eingeführt. Diese Tatsache sollte für die Philosophie von nicht geringerer Bedeutung werden als für die Dichtung; denn durch die folgende Entwicklung der philosophischen Hymnologie wurde die Möglichkeit geschaffen, nicht nur dem All des gottdurchdrungenen Stufenkosmos und seiner Dreinatur durch künstlerische Mittel eine bildmäßige Anschaulichkeit zu geben, sondern auch eine sprachliche Ausdrucksform[4] für dasjenige Eine und Höchste zu schaffen, das nach dem Kanon der Logik als 'unsagbar' galt.

---

[1] Das Wort zu verstehen im genuin griechischen Sinne, wie er von Herakleitos an gültig war: Das Weltgesetz wird nur dem Denken offenbar, aber es ist ausdrückbar in vergeistigter Rede. Darum hatte Herakleitos es Logos genannt. S. E. Norden, Logos und Rhythmus, Rektoratsrede an der Universität Berlin 1928. Die geistige Form, in der menschliche Rede den Logos des Kosmos allein kundtun kann, ist für Platon mythopoietischer Art; denn nur diese hat Mittel, für das Werden und seine Genesis Worte zu finden.

[2] Kleanthes setzt, Begriff und Anschauung großartig vereinend, den Logos mit dem Blitze gleich: 'Dir gehorcht das Weltgebäude kreisend um den Erdenball. Willig wandelt's in den Bahnen, die du weisest mit der Waffe deiner Herrscherhand, dem spitzen, leuchtenden, lodernden, nimmer erlöschenden, ewig lebendigen Blitz. Und das All gehorcht erschauernd, wo des Blitzes Kraft es trifft. Also regelst und verteilest du Vernunft, Gesetz und Leben, die von den feurigen Wellen getragen alles durchströmen'. (Übersetzung von Wilamowitz, Antike I, 158.)

[3] Die Paulusrede auf dem Areopag Act. XVII, 28 zitiert daraus V. 5: 'Der Herr ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir, wie auch etliche Poeten bei Euch gesagt haben: Denn wir sind seines Geschlechtes'.

[4] Ihre Symbole haben sich, trotz der Länge des Weges, den die Mystik von Byzanz bis zu Eckehart zurückzulegen hatte, in christlichen Chorälen bis auf den heutigen Tag erhalten. 'Morgenglanz der Ewigkeit, Licht vom unerschöpften Lichte' sind Worte, die Silbe für Silbe in einem neuplatonischen Texte stehen könnten. Die Vermittlung liegt wohl in dem anonymen Kirchenliede Splendor paternae gloriae, De luce lucem proferens, Lux lucis et fons

Es war mit dem auf allen Gebieten der hellenischen Literatur beherrschenden Grundsatze der Formbewahrung gegeben, daß auch der philosophische Hymnus in Gliederung und Versmaß, in Anrede und Bittgebet, in Danksagung und im Ausdrucke der Gottverbundenheit des Sängers viel Typisches bewahrte, was aus der langen und reichen Geschichte der hellenischen Hymnendichtung stammte: vom ursprünglichen Beschwörungsspruche und dem Preise göttlicher Heldentaten an, über das, was die homerischen Hymnen, die Dithyramben und Päane, die Prosodien und Proömien entwickelt hatten, und was in der elegischen und chorischen Lyrik unter bestimmender Mitwirkung der Musik seit langem einen klassischen Charakter angenommen hatte[1]. Wenn in hellenistischer Zeit neben die geringer werdende kultische Verwendung der Hymnen immer stärker der rein literarische Gebrauch zu deklamatorischen Zwecken trat, so hing auch diese Wendung zusammen mit der Eigenart des philosophisch-religiösen Bewußtseins der Epoche, mit jener undogmatischen Frömmigkeit, für welche sowohl der Gottesdienst wie die Göttergeschichten nicht mehr positive, sondern nur noch symbolische Bedeutung besaßen. Je mehr die religiösen Bedürfnisse ihre Befriedigung in philosophischen Einsichten suchten, umso mehr lag es der philosophischen Spekulation nahe, literarisch den Anschluß an religiöse Ausdrucksformen[2] zu erstreben. Es kam hinzu, daß

---

luminis, Diem dies illuminans, das schon Beda kannte. Vgl. J. F. H. Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern, Freib. i. B. 1863, I, S. 7 und S. 411.

[1] Vgl. den Artikel Hymnos von Wünsch, RE. 17. Halbb., Sp. 140—183. Dazu J. Kroll, Die Hymnendichtung des frühen Christentums, Antike II, 1926, S. 258—281. Über den Zusammenhang zwischen Philosophie und Musik in der Spätantike s. R. Schäfke, Geschichte der Musikästhetik in Umrissen, Berlin 1934, Kap. V: Der musikalische Mystizismus, S. 174—190.

[2] Über den Zusammenhang von literarischer Kunstform und philosophischem Gehalte im Altertum wird alles Wesentliche, was wir bisher wissen, den Schriften E. Nordens verdankt, namentlich für die späte und die christliche Antike. Außer auf seine großen Werke über die Antike Kunstprosa und den Agnostos Theos ist hier zu verweisen auf die bereits herangezogene Rektoratsrede 'Logos und Rhythmus', Berlin 1928, und die Akademierede 'Antike Menschen im Ringen um ihre Berufsbestimmung', Berlin 1932. Unter die Gesichtspunkte der philosophischen Ästhetik ist das allgemeine Problem besonders von F. Medicus gerückt, der es in mehreren seiner unter dem Titel 'Grundfragen der Ästhetik' zusammengefaßten Vorträge und Abhandlungen, Jena 1917, in der Tiefe berührt. M. Frischeisen-Köhler, Kant-Studien XXI, 1917, S. 93—130, 'Philosophie und Dichtung', behandelt das Problem ebenfalls von

die Neigung, den Affekt der philosophischen Sprache zu steigern, überhaupt im Wesen der Sache lag: Nachdem die Philosophie den menschlichen Gedanken von den Leidenschaften der Sinne geläutert hatte, machte sie es zu ihrer neuen Aufgabe, dem Gedanken selber seine eigene, unsinnliche Leidenschaft zum Bewußtsein zu bringen. Das lag vor allem im Wesen der platonisierenden Richtungen begründet, die, obwohl in Denkform und Problemstellung stark durch Aristoteles mitbeeinflußt, dennoch den didaktischen Stil peripatetischer Pragmatien nicht annahmen, sondern in steter Fühlung mit dem Geiste der Platonischen Sprache blieben, welche nicht sowohl den fertigen Gedanken in Worte faßt, als vielmehr dem noch ungeformten zur Formung und damit erst zur Geburt verhilft. Bei Platon steht der Charakter seiner Sprache im Einklang mit dem Bewußtsein seiner sachlichen Sendung: daß Philosophie als Erzeugung neuen Lebens eine heilige Sache ist. Und dies Pathos tat in der Antike weithin, wo überhaupt philosophische Gesinnung zur Ausbreitung kam, unmittelbar seine Wirkung. Was der Verfasser der Schrift 'Vom Erhabenen' im allgemeinen Sinne über die Wirkung des hohen Stiles sagt[1], gilt in besonderem Maße auch vom philosophischen Kunstwerk: 'Ihrer Natur nach wird unsere Seele von der wahren Erhabenheit emporgetragen, und hochgemut sich aufschwingend erfüllt sie sich mit stolzer Freude, als hätte sie selbst erzeugt, was sie hörte'. Solche Wirkung war dem antiken Leser wohl vor allem durch diejenigen Stellen des Platonischen Gastmahls vertraut, in denen die Lobeserhebungen auf Eros kulminieren. Wenn Platons Politeia keine Gebete enthielt, so war das ganz im Einklange mit der rein-philosophischen Grundhaltung Platons; ein Gebet an die Idee des Guten wäre vollends dem Begriffe nach ausgeschlossen. Umso stärker trat später das Gebetsmotiv in denjenigen Schriften hervor, in denen es sich nicht um das Selbst Gottes, sondern um die Göttlichkeit der Seele (Gesetze) und des Kosmos (Timaios) handelt. Je mehr aber im Hellenismus Gott selber weltimmanent gedacht wurde, umso mehr wurde es nunmehr der Philosophie zu einer verpflichtenden Selbstverständlichkeit, daß der

---

der grundsätzlichen Seite aus. Den ersten, schon ergiebigen Versuch, die konkreten Kunstformen der Philosophie zu untersuchen und das, was die Philosophie an Lebensfülle von der Kunstform selber empfängt, darzustellen, machte M. Dessoir in seiner Berliner Universitätsrede 'Die Kunstformen der Philosophie', Berlin 1928.

[1] Ps. Longinus, De sublim. VII, 2.

Hinwendung zum Höchsten nur die höchste Sprache angemessen sei, wobei zwischen Poesie und Prosa ein grundsätzlicher Unterschied nicht bestand[1]. Weit über den Umkreis von Platons Schule[2] hinaus wirkte das hymnische ὕψος, um Menschenseelen für hohes Verständnis empfänglich zu machen. Der Lobgesang auf die Alma Venus und ihre Lebensfeier in der Natur, zu Beginn des Lukrezischen Lehrgedichtes, ist auf epikureische Weise durch dieses Motiv ebenso mitbestimmt wie das von so ganz anderer Gesinnung getragene Hohe Lied des ersten Korintherbriefes, welches das höchste christliche Charisma mit Anklängen an Platonische Topoi verherrlicht[3]. So lag es im Sinne der philosophischen Aufgabe und im Wesen ihrer geschichtlichen Entwicklung begründet, daß die Kunstform des Hymnus vor allem dort willkommen wurde, wo die alte Wortbedeutung von Philosophie als der Liebe, ja als dem Sehnen nach Weisheit sich mit der neuen Tendenz verband, die wahre Weisheit nur in mystischer Gottesweisheit erfüllt zu sehen. Dies Verlangen nach Gottesweisheit spricht sich in den späten neuplatonischen Hymnen am reinsten und dort in derjenigen Form aus, die vom sechsten Jahrhundert an unmittelbar von den Christen übernommen wurde. Aber der Neuplatonismus brachte auch hier nur den Abschluß und die systematische Verfestigung für eine Entwicklung, die sich bereits langsam und stetig im religiösen Be-

---

[1] Denn es gab auch in der Philosophie rhythmische Prosa. Vgl. die (z. T. gereimten) Rhythmen in der Agathonrede Conv. 197df., welche F. Boll in seiner Übersetzung des Gastmahls (Tusculum-Bücher 1926) S. 49 deutsch nachgebildet hat. — Der Unterschied des Wesens und der Wirkung, den wir heute zwischen Prosa und Poesie zu finden glauben, hat überhaupt in der Antike nicht existiert, auch nicht in der christlichen. Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa, S. 861, über die hochrhethorische Predigt und den feierlichen Kirchengesang in Bezug auf Rhythmus und Reim.

[2] Vgl. auch das hohe Pathos derjenigen Partien, in denen Cicero der kulturbringenden Philosophie, Seneca dem gottgleichen Sapiens, Plinius dem vollkommenen Universum ihr Gloria singen.

[3] Conv. 197d: Eros nimmt uns die Abneigung gegen andere und erfüllt uns mit Zuneigung, gibt uns Sanftmut und entfernt die Rohheit, spendet Wohlwollen und enthält sich des Übelwollens, ist freundlich, willfährig, Göttern und Menschen angenehm. S. C. Ackermann, Das Christliche im Plato, Hamburg 1835, S. 25. — Zum 'tönenden Erz' vgl. Protag. 329a: τὰ χαλκεῖα πληγέντα. Zum 'Nichts' vgl. Aristoteles Metaph. 1026b 14: Πλάτων . . . τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. Zu 'Stückwerk', 'Spiegelerkenntnis' und 'Rätselwort' s. bei Platon das παραφράγμα Resp. 514b, welches nur fragmentarische Sicht ermöglicht; die πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανά Resp. 510a; das τῶν παίδων αἴνιγμα Resp. 479c.

wußtsein der hellenisierten Völker vorbereitet und die durch das Zusammenwirken aller platonisierenden Richtungen des Hellenismus bereits gedankliche Prägungen und sprachliche Ausprägungen erfahren hatte: Ich meine die Tatsache, daß im Gegensatz zu den Vorstellungen der klassischen Zeit nunmehr in den Begriff Gottes der Begriff der Unendlichkeit aufgenommen ist. Die Wesensart der eindrucksvollsten unter den neuplatonischen Lobgesängen auf das göttliche Prinzip ist vornehmlich dadurch bestimmt, daß sie Hymnen auf das Unendliche sind.

Man wird sagen dürfen, daß Mystik im vollkommenen und endgültigen Sinne der mit diesem Worte zu verbindenden Gemütsverfassung für das abendländische Bewußtsein nur dort und überall dort vorhanden ist, wo Gott als das Unendliche geglaubt wird; wo die Spannung zwischen endlich und unendlich in einer Menschenseele den Grad der Unerträglichkeit angenommen hat und wo nur noch die Einung der Seele mit Gott als erlösendes Ziel menschlichen Strebens ersehnt wird, da nur im Unendlichen selber die Befreiung von der Unsal des Endlichen möglich ist. Seit wann aber wurde im hellenischen Geistesleben Gott als 'unendlich' geglaubt? Diese Frage betrifft eine Wandlung[1] der Weltanschauung, die aufs engste mit der Wandlung einer Wortbedeutung zusammenhängt. Für das christliche Bewußtsein wurde die Unendlichkeit Gottes, ebenso wie seine Unbedingtheit (Absolutheit), dem Sinne nach zu der positivsten aller Bestimmungen, während den Wortbedeutungen von 'endlich' und 'bedingt' negativer Sinn eignet. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß das Un-endliche für das hellenische Bewußtsein der klassischen Zeit, dem Sinne wie dem Worte nach, etwas rein Negatives bedeutete. Gott galt der attischen Philosophie nicht als un-

---

[1] Jonas Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant, Leipzig 1896, S. 54—60, gibt das Material, verzeichnet die ältere (immer noch gültige) Literatur und fixiert die richtigen Gesichtspunkte, um den 'Umschlag in der Gefühlswertung des Unendlichen' philosophiegeschichtlich verstehbar zu machen. R. Mondolfo, L'infinito nel pensiero dei Greci, Firenze 1934, gibt eine mit reichen Stellennachweisungen versehene Problemgeschichte des Unendlichkeitsbegriffes, geordnet nach Zeit, Zahl, Raum, Gott. Die von mir in den folgenden Ausführungen herausgezogene Seite des Problemes ist in den genannten Arbeiten noch nicht berücksichtigt. A. Antweiler, Unendlich, Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie, Freib. i. B. 1934, berührt die antiken Grundlagen des Problems so gut wie gar nicht.

endlich. Sondern das Prädikat der ἀπειρία eignete ganz anderen Begriffen: dem Raume, der Materie, der Begierde, der Möglichkeit, der Teilbarkeit. Dieses Unendliche, Infinite aber galt gerade als etwas Ungöttliches, weil Unendliches zugleich als unbestimmt, als grenzenlos, daher als gestaltlos, demnach letztlich als unwirklich und unwirksam gedacht werden muß. Noch für Plutarch kann 'Unendliches' nicht zugleich 'vernünftig' sein. Es ist vielmehr für ihn immer ein Zeichen von Un-Vernunft, dem βαδίζειν εἰς ἄπειρον zu verfallen; und das Vernünftige und das Unendliche verhalten sich zueinander wie ein Gelände, auf dem das Denken festen Fuß fassen kann, zu einem schlüpfrigen, auf dem es ausgleitet[1]. Das ist alte attische Tradition der Semasiologie. Ist Gott das Formgebende wie bei Platon[2], oder die Formwirklichkeit wie bei Aristoteles[3], so eignet ihm die reine Bestimmt-

---

[1] De def. or. 431a (Cap. 37) τὴν ἀσφάλειαν ὥσπερ ἐν χωρίῳ σφαλερῷ τῷ περὶ τῆς ἀπειρίας λόγῳ μόνον διασώζωμεν.

[2] Die Platonische Position ist eindeutig ausgesprochen Phileb. 23c—31a: Das Kennzeichen des 'Unbegrenzten' ist das unaufhörliche 'Mehr oder minder', wie es in den Qualitäten der Sinnlichkeit auftritt; das Kennzeichen für das 'Begrenzte' ist die mit dem Mehr oder Minder in Verbindung tretende 'Form', durch die in Welt und Seele vollkommenes Ebenmaß hergestellt wird: γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. Jedes 'gute Leben' gehört sonach zur Gattung des 'Begrenzten'. 'Da die Göttin sah, daß Übermut und Schlechtigkeit keine Grenze der Lust und Sättigung in sich haben, richtete sie Gesetz und Ordnung ein als das, was Grenze hat. Dir erscheint diese Maßnahme der Göttin als eine aufreibende Quälerei, mir erscheint sie im Gegenteil als Rettung' 26c. Die Göttin der Harmonie vertritt in diesem Zusammenhange durchaus die Funktion des Göttlich-Guten. Es ist unmöglich, daß ἀπειρία demjenigen Prinzip eigne, welches den Erscheinungen die Teilhabe am πέρας der Ideen verleiht. Es ist charakteristisch, daß Philebos in der begrenzenden Funktion der Gottheit eine 'erschöpfende' Wirkung argwöhnt (Grundbedeutung von ἀποκναῖσαι, nur Schleiermacher hat wortgetreu übersetzt): in der Begrenzung als Prinzip befürchtet er Verendlichung bis zur Erschöpfung. Es gilt zu verstehen, daß Maß und Wert nur haften können an dem πέρας ἐν τοῖς οὖσι, denn darin wurzelt die Erkenntnis. Das pluralistische Sein des Peras ist gegeben mit dem pluralistischen Sein des Ideenbereichs. Sind die Ideen durchwaltet vom Guten, so kann ihr Peras nicht von Apeiria durchwaltet sein.

[3] Nach Aristoteles ist die teleologische Einwirkung Gottes auf das Formwerden der Welt und der Erkenntnis gerade dadurch verbürgt, daß weder der physikalische noch der logische Weg durch einen Regressus in infinitum zu nichte wird. Wenn Aristoteles De coelo 275a 13 sagt, daß 'zwischen endlich und unendlich keine Proportion' sei, so ist das im Aristotelischen Sinne zugunsten der physikalischen Wirklichkeit und ihrer Denkbarkeit gesagt. Die

heit oder die vollkommene Gestalt und Realität. Beides ist zu verstehen in einem unser noetisches Vermögen noch übersteigenden Maße; das Infinite hingegen wäre zugleich indefinit und würde unterhalb der Gegenstände unserer Noesis verbleiben. Gott ist ewig; aber diese im höchsten Sinne positive Benennung seines überzeitlichen Wesens schließt für die klassische Denkform der Griechen das Merkmal der Grenzenlosigkeit, also Formlosigkeit nicht ein, sondern aus. Wie das Machtvolle des Gedankens in der Bestimmtheit seiner Gestaltung ruht, so ist auch der ewige Gott, als höchster Gegenstand des Gedankens, ihrer nicht bar, sondern im Gegenteil ihrer in höchster Steigerung mächtig. Er 'hat' nicht Form, sondern 'ist' Form[1] oder noch mehr als sie. Platon hatte von der Gottesidee das ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, das 'Über die Seinsheit hinaus', ausgesagt[2], weil unserer Vernunft nicht mehr gegeben ist, über τὸ πέρας ἐν τοῖς οὖσι hinaus zu denken. Was aber jenseits dieser Bestimmtheit liegt, ist nicht etwa die Unterbestimmbarkeit des Grenzenlosen, sondern die Überbestimmbarkeit des absoluten Prinzips aller Bestimmung. Erst als die Stoiker den göttlichen

---

christlichen Schriftsteller aber zitieren diesen Satz, um ihn in einem das Wertverhältnis von endlich und unendlich vertauschendem Sinne zu verwenden. Vgl. die im Quellenapparat zu Cusanus D. ignor. I, 2 (ed. Hoffmann et Klibansky S. 8) angeführten Stellen.

[1] Jedes πέρας ἔχειν ist ein τέλος λαβεῖν, wie Isocrat. 4 (Paneg.), 5 zeigt.

[2] Resp. 509b. Es ist selbstverständlich, daß dies Platonische ἐπέκεινα seinem Sinne nach rein durch das πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχειν bestimmt ist und weder mit einem räumlichen noch zeitlichen 'Jenseits' gleichzusetzen ist. Aber da die Wortbedeutung von ἐπέκεινα lokal und temporal ist, so lag es nahe, daß die Platonstelle später in kosmologischem Sinne verstanden, ja von den Gnostikern wohl auch mit eschatologischen Anschauungen verbunden wurde, das erste in Anlehnung an die hellenische Vorstellung vom Himmel als dem Wohnsitz des Göttlichen (vgl. auch ὑπερουράνιος Phaedr. 247c), das zweite im Anschluß an die jüdisch-christliche Vorstellung vom zeitlichen Jenseits. Soviel ich sehe, geht kein einziges der religionsgeschichtlichen und theologischen Handbücher und Lexika auf die Bedeutung des Platonischen ἐπέκεινα τῆς οὐσίας und des Aristotelischen ἐπέκεινα τοῦ νοῦ für die spätere Dogmatik des Jenseitsglaubens ein. Und doch ist auch hier die der Dogmatik immanente Logik von jenen singulären Stellen her geschichtlich zu verstehen. Es wäre zu untersuchen, in wieweit das 'transcendere' des christlichen Platonismus, von Augustin an, zusammenhängt mit Platons πέρας und ἐπέκεινα: Hinausgehen über die Grenze. Für den Platonismus selbst hat den Charakter des ἐπέκεινα m. E. am schärfsten erfaßt Emil Lask, wie aus dem Material zu ersehen ist, das Herrigel in seiner Ausgabe von Lasks Gesammelten Schriften III (Tübingen 1924) S. 1—56 zusammengestellt hat.

Logos sich unbegrenzt in die Welt aussamen ließen, als die Neupythagoreer die göttliche Einheit in die grenzenlose Vielheit entfaltet dachten, als der Spätplatonismus begann, den göttlichen Urquell unerschöpflich in die Welt ausströmen zu lassen, setzte sich die Vorstellung durch, daß der als unendlich zu denkende Weltprozeß auch eine unendliche Ursache voraussetze: Es war durchaus im Einklange mit der Wandlung des hellenistischen Platonismus zur substantiierenden Denkform des Pantheismus, daß die Unendlichkeit aus einem Funktionsmomente Gottes zu einem seiner Wesensmomente umgedacht wurde und daß das Prädikat der Unendlichkeit, grundsätzlich gesprochen, vom Geschöpfe (Welt) auf den Schöpfer (Gott) übertragen wurde[1]. Wiederum boten Platon und Aristoteles scheinbare Ansätze dafür, die leicht um- und ausgedeutet werden konnten: Aristoteles durch die als unbegrenzt zu denkende Wirkungskraft des Ersten Bewegers, Platon durch Gottes Ewigkeit. Es kamen hinzu jene Antinomien des Parmenides, welche der Nega-

[1] Ob es logisch zu rechtfertigen ist, daß man das Unendlichkeitsprädikat, das für den Weltkörper galt, mit dem gleichen Worte auch für den Weltgrund verwandte, kann zweifelhaft sein. Erst Cusanus machte ernst damit, daß, wenn Gott und Welt unendlich genannt werden, nur Gott als das 'Unendliche selber', die Welt aber als das 'dem Unendlichen Gleiche' zu denken sei. — Für die antike Entwicklung muß festgehalten werden, daß weniger das Gottesbewußtsein durch eine begriffliche Entwicklung als die begriffliche Entwicklung durch das Gottesbewußtsein beeinflußt wurde. Wie ehemals der reine Gedanke, der sich als Form wußte, Gott als reine Form gedacht hatte, so setzte im Hellenismus das religiöse Sehnen, weil es selber grenzenlos war, Gott als das Unendliche. Letztlich war das Problem mit der Ideenlehre verhaftet: Die Ideen in genuin Platonischer Fassung gewähren durch ihr Peras dem Denken die grundsätzliche Rettung vor dem Verlaufe ins Unendliche, also kann auch Gott, die 'Idee' des Guten, nicht ohne Peras sein. Fällt die Schranke der Ideen, so ist Gott mit seinem Derivate, der Welt, so unmittelbar verbunden, daß der gleichen Prädizierung beider nichts mehr im Wege steht. — Rein begriffsgeschichtlich betrachtet stellt sich die Entwicklung des Unendlichkeitsbegriffes seit dem Hellenismus folgendermaßen dar: Auf der einen Seite steht der Dogmatismus der Epikureer, welche die numerische Unendlichkeit der Welten ohne weiteres bejahen (Diog. Laert. X, 45: ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν). Auf der anderen Seite steht der Kritizismus der Skeptiker, welche das Unendliche als möglichen Gegenstand des Denkens verneinen (Sextus, Pyrrh. Hyp. B, 85: ἀδύνατον δὲ ἄπειρα ἀποδεῖξαι). Zwischen beiden Richtungen stehen die Platoniker, die sich wiederum teilen, erstens in solche, die mit Plutarch bei dem Satze verbleiben: τὸ ἄπειρον καὶ ἀπεράτωτον (De def. XXV, 424 d; diese Debatten gehen um die Exegese von Tim. 31 a), zweitens in solche, welche das Unendliche — fast kann man sagen: als regulative Idee — in die Gottheit projizieren.

tiven Theologie Vorschub zu leisten schienen[1]: Hatte Platon das Überseiende, Transfinite gegen das Seiende, Definite kontradiktorisch abgegrenzt, so galt den Neuplatonikern als erlaubt, das Transfinite in den neuen Begriff des Infiniten übergehen und in ihm aufgehen zu lassen. Schon bei Philon[2] ist diese Wandlung der Denkart abgeschlossen; Plutarch[3] polemisiert bereits gegen die, welche Gott unendlich nennen; für Plotin[4] ist Gottes Unendlichkeit jedem Zweifel entrückt.

Droysen hat den dritten Band seiner Geschichte des Hellenismus mit einem Kapitel eingeleitet, in welchem er tiefer als jemand vor ihm den Geist des Hellenismus aus seiner geschichtlichen Entwicklung begreift und seine Vollendung darin erblickt, daß ihm das Höchste gelang, 'was das Altertum aus eigener Kraft zu erreichen vermocht hat: der Untergang des Heidentums'. Mit diesem lapidaren Satze[5] ist auch die ganze Bedeutung der philosophischen Lehre vom unendlichen Gott ausgesprochen. Die griechische Philosophie ist niemals antitheistisch gewesen, aber sie hatte atheistisch begonnen. Als der religiöse Glaube des Volkes hinter den Forderungen einer kultivierteren Moral zurückgeblieben war und die religiösen Mythologien auch nicht ausgereicht hatten, um den begrifflich

---

[1] S. o. S. 67ff. Dazu die Exegesen des Proklos über den Begriff des Unendlichen im Kommentar zu Platons Parmenides. Vgl. O. Zimmermann, Plat. Parm. u. der Komment. des Proklos. Diss. Heidelberg 1935.

[2] Philon zieht für den 'absoluten' Gott die Folgerung, daß er ἄποιος, ἄρρητος, ἀκατάληπτος ist. Er ist nicht Idee (γένος), sondern Allheit der Ideen (γενικώτατον). Nicht er ist nach der Eins oder Einheit gebildet, sondern die μονὰς ist κατὰ τὸν ἕνα θεόν gebildet. Alle Bestimmungen, die das Denken setzt, gelten nicht für den absoluten, sondern für den sich offenbarenden Gott. Vgl. Gfrörer, Philo I, 1831, S. 118; M. Wolff, Philonische Philos., 1849, S. 14; C. Siegfried, Philo als Ausleger des A. T., 1875, S. 199.

[3] De def. XXX, 426dff.: Gott οὐκ ἐπὶ κενὸν ἄπειρον ἔξω βλέπων οὐδ' ἑαυτὸν ἄλλο δ'οὐδὲν (ὡς ᾠήθησαν ἔνιοι) νοῶν... ἡ μὲν οὖν ἀπειρία παντάπασιν ἀγνώμων καὶ ἄλογος καὶ μηδαμῶς προσιεμένη θεόν, ἀλλὰ χρωμένη πρὸς πάντα τῷ κατὰ τύχην καὶ αὐτομάτως.

[4] Das 'Eine' ist unendlich, 'nicht weil Größe und Zahl unermeßlich sind, sondern weil die Kraft unfaßbar ist'. Enn. VI, IX, 6. Das Eine ist das positiv Unendliche, dessen Funktion sogar auch der ganzen intelligiblen Sphäre als der ersten Emanation des Einen eignet, denn auch der intelligiblen Sphäre 'fehlt jeder Mangel, und nichts braucht sie von sich auf'. Enn. III, VII, 5. — Im Gegensatz zum Einen ist die Materie in negativem Sinne unendlich, weil sie 'Nichts' ist. Zwischen dem positiv und negativ Unendlichen aber steht der Kosmos, das vollkommene Gebilde endlicher Totalität.

[5] Geschichte des Hellenismus[2] III, S. 8.

geforderten Kausalzusammenhang des Weltganzen begreifbar zu machen, da hatte das kritisch werdende Denken von den irrationellen Gebilden der religiösen Vorstellung eben so weiten Abstand genommen wie von den ungeprüften Bildern des bloßen Sinnenscheines. Die gleiche Kraft des Gedankens aber, welche den Widerstand gegen das Verharren bei ungebändigten Gefühlen und dumpfen Ahnungen organisiert hatte, trat nach dem kulturellen Siege der griechischen Aufklärung in den Dienst des geläuterten religiösen Bewußtseins. Hatten einstmals die Ansprüche der griechischen Philosophie dem Vordringen orientalischer Religionen die Schranke gesetzt, so war es in der hellenistischen Epoche wiederum die Philosophie, welche bewirkte, daß das Ergebnis der zeitgemäßen Theokrasie kein Aufgehen des Hellenischen im Orientalischen war, sondern ein Aufnehmen der religiösen Fülle östlichen Gefühlslebens[1] in die Tiefe des hellenischen Gottesgedankens. So weit auch die Propaganda für alten Okkultismus in neuer Form vom Osten her in das Abendland eindrang, in der Philosophie gab es Positionen, die gehalten wurden; nicht nur, um Altes zu konservieren, sondern auch um das Neue zu gestalten. Wie die griechische Philosophie ethisch den Gedanken der Menschheit und der menschlichen Gemeinsamkeit hervorgebracht hatte, so entwickelte sich von der Stoa[2] bis zum Neuplatonismus in zunehmendem Maße auch religionsphilosophisch die Überzeugung von der Einen Wahrheit des Gottesgedankens, die in der Mannigfaltigkeit der Mythen ihren vielartigen Ausdruck findet. Es liegt im Wesen der Sache, daß die Überzeugung von der Unendlichkeit des Einen Gottes sich im Bunde weiß mit der Überzeugung, daß die polymorphen Erscheinungen

[1] Dies ist auch der Gesichtspunkt, unter dem man die Frage anzusehen hat, ob und inwieweit orientalische Einflüsse bei der Umwandlung des philosophischen Unendlichkeitsbegriffes mitgewirkt haben. In jener Epoche handelt es sich um Entwicklungen, bei denen wir mit so handgreiflichen Vorgängen wie Entlehnungen und Übernahmen literarischer Dinge nicht auskommen. Wenn Hellenismus und frühe Kaiserzeit der philosophischen Gottesweisheit und Weltanschauung diejenige Form gaben, welche nacheinander in stetiger Entwicklung, zuerst Griechen, Römer, Juden, dann Syrer, Byzantiner, Perser, Araber bei so großer Verschiedenheit der Rassen, Zeiten, Religionen unter die Einheit einer wissenschaftlichen Systematik brachte, welche wiederum im Ganzen einheitlich vom lateinischen Abendlande in Hochmittelalter und Renaissance rezipiert werden konnte, so lag eben zugrunde, daß der Hellenismus nicht eine Zeit wie andere, sondern 'der Zeiten Fülle' war. Hier galt in besonderem Ausmaße: Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist.

[2] Vgl. Zeller, III, $1^4$, S. 321 ff. Dazu Plinius. Nat. hist. II, 7.

des religiösen Lebens der verschiedenen Völker im Grunde einen identischen Sinn haben. Die Unendlichkeit Gottes ist das einleuchtende Korrelat zu der Vorstellung, daß Eine Menschheit alle Völker umfaßt; daß Ein Reich dauern wird, das nicht von dieser Welt ist; daß die Zeiten sich in Einem Heiland erfüllen werden[1].

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Anschluß, den die mystisch werdende Philosophie der Spätantike bei den ältesten griechischen Spekulationen suchte und fand, zum Nachteile der Erhaltung jener kritischen Forschungsweise geschah, die das gemeinsame Ergebnis naturgeschichtlicher, mathematischer und begriffsphilosophischer Arbeit der jonischen, dorischen und attischen Kultur[2] gewesen war. Aber es wäre irrtümlich, zu meinen, daß auch der neue Denkweg zum Unendlichen nur einen vorwissenschaftlichen Erkenntnisstil erneuerte, der hinter Platon zurückwies und Vorstellungen von Anaximandros und Xenophanes verwendete. Vielmehr, wenn in archaischen Zeiten Anaximandros das Apeiron, den bestimmungslosen Urstoff, mit der Gottheit identifiziert hatte; wenn Xenophanes das unendliche Weltall selber zum Gott gemacht hatte, so war das immer Spekulation gewesen über das Allgemeine als unendliches Totum und Maximum. Der unendliche Gott der griechischen Spätzeit aber ist gedacht nach Maßgabe jenes Unendlichen Minimums, das als Same, als Eins, als Quell gleichsam den substantiellen Punkt bildet, dem funktionell die unbegrenzte Kraft der Zeugung, Entfaltung und Entquellung zur Verfügung steht. Wiederum ist zu sagen: Erst hier ist der Weg zu positiver Mystik offen; denn will die Mystik Einung sein, so muß der absolute Gott primär als das ursprünglich-Eine, nicht aber bereits anfänglich als das umfassend-Ganze gedacht werden[3]. Soll das End-

---

[1] Vgl. Droysen, a. a. O. S. 7.

[2] S. über diese Trias O. Regenbogen, Die Naturwissenschaft der Peripatetiker, Scientia Dez. 1931, S. 345ff.

[3] Sondern nur sekundär kann das Ganze zu einem 'zweiten' oder 'geoffenbarten' Gott werden, indem Gott-Logos (als Weisheit, Vorbild oder Schöpferkraft) in den Kosmos eingeht, also selber aus dem bestimmungslosen Übersein heraustritt und bestimmtes Sein wird. Alle Varianten (ὄνομα, εἰκών, δύναμις) auf dieselbe Norm gebracht bei Philon, s. C. Siegfried, Philo, 1875, S. 219ff. — Bei Plotinos steht neben dem Einen Urwesen sogleich die übersinnliche Welt des Nus; Jamblichos hingegen ließ zwischen dem Einen unaussprechlichen Urwesen und der mit dem Nus beginnenden Vielheit eine 'zweite Einheit' die Mitte halten. Vgl. Zeller III, 2[4], S. 745f. Das war noch pythagoreisch gedacht:

liche zur Unio mystica mit dem Unendlichen gelangen, so ist es mit einer bloßen Auflösung des Einzelnen und Vielen in die allgemeine und umgreifende Weltsubstanz hinein nicht getan; denn dieser Ausgang wäre schließlich nur dem körperlichen Sterben analog, und die Einung mit dem Absoluten wäre der Tod als gebührender 'Sold für die Sünde', die bereits grundsätzlich mit der Individuation als dem Heraustreten aus dem Absoluten gegeben war[1]. Hingegen nach der Grundtendenz der spätantiken Mystik handelt es sich um 'Heimkehr' zum Einen als dem Lebensquell, um persönliches und unmittelbares 'Wiedersehen' mit Gott, dessen richterlicher Blick nicht nur verwirft, sondern auch begnadet, ja belohnt[2]. Daher reicht Thanatos nicht aus, um Psychopomp des Mysten zu sein[3], sondern der wahre Geleiter ist allein der, der selber Anfang und Ende ist und der als ewige Mitte das Ende in neuen Anfang verwandelt. Was vom ursprünglichen Platonismus hierbei erhalten scheint, ist die grundsätzliche 'Jenseitigkeit' Gottes. Aber sie ist zum Träger eines neuen Inhaltes geworden. Wenn Gott als das Eine, Unendliche nicht Totalität ist wie das archaische ἄπειρον und οὖλον, also nicht diesseitig, sondern wenn er als ὑπερκόσμιος, ὑπερούσιος und ἐπέκεινα, also jenseitig[4] empfunden und ausgesagt wird, so sind Unendlichkeit und Jenseitigkeit Gottes im religiösen Gefühle jene

---

Eins und Zwei als höchste Prinzipien. Erst die Dialektik des Proklos kam darüber hinaus, s. u. S. 143.

[1] Zu Anaximandros διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (Vorsokr. 2, 9) vgl. Rohde, Psyche[2] II, S. 119 Anm. 1.

[2] Denn Gott hat nicht nur praevidentia, sondern providentia. Boethius Consol. V, 6, 67 Peiper. Vgl. auch die Grundgedanken von Plutarchus De sera numinis vindicta, dazu Klostermann, Späte Vergeltung, Schr. d. Wiss. Gesellsch. Straßburg XXVI, 1916, und die Synthese von εἱμαρμένη und πρόνοια in den durch Wilh. v. Moerbeke lateinisch erhaltenen Schriften des Proklos über die Providenz (Proclus ed. Cousin I, Paris 1820), dazu Überweg-Praechter[12] S. 626.

[3] Er ist nur insofern als Helfer unentbehrlich, als er der Seele wieder zu ihrer ursprünglichen Gestalt verhilft, die ihr praevital und postvital eignet, während sie in der Verkleidung des Lebens nur als Schauspieler ihre Rolle spielt. In dieser Form gehen schließlich die alten Motive, die schon Platon vom Pythagoreismus entlehnt hatte, in die neuplatonische Vorstellung von dem Weltgeschehen als der Schaubühne Gottes über. Über die Unterscheidung von Seele-an-sich und Seele-im-Leben s. E. Schroeder, Plotins Abhandlung Πόθεν τὰ κακά. Diss. Rostock 1916.

[4] Je mehr mit der Vergottung des Kosmos ernst gemacht wurde, umso mehr erschien der 'überweltliche Ort' der absoluten Gottheit gleichsam noch weiter hinausprojiziert. Mit der Immanenz der Formen in der Welt schien den

Einung eingegangen, die bis heute unser metaphysisches Erleben ausmacht, wenn uns hohe Kunst Hymnologie auf den Unendlichen in Wort, Ton oder Bild empfinden läßt.

Aus der großen Zahl frommer Hymnen, die zwischen dem vierten und dem sechsten Jahrhundert im Neuplatonismus entstanden, sind nur wenige erhalten. Wären es mehr, so würde sich unser Gesamtbild von jenen Lobgesängen als den treuen Bekundungen des epochalen Geistes kaum ändern; es würde wohl nur neue Bestätigungen erfahren. Lenken wir die Aufmerksamkeit auf Proklos, Synesios, Boethius, so begegnen wir in griechischer und lateinischer Sprache, in philosophischer und religiöser Sphäre, in christlicher und hellenischer Gesinnung einer in wesentlichen Hinsichten einheitlich gewordenen Welt des Denkens und Fühlens. Noch einmal wird lebendig die ganze Fülle der aus den Spielarten des mystischen Platonismus stammenden Symbole für die Ureinsheit, für die stetige Folge der Welt aus ihr und für die ersehnte Rückkehr der Seele in sie hinein. Wenn all diese Symbole nunmehr dichterisch verschlungen und wie in einer ursprünglichen Konzeption geeint erscheinen, so haben wir aus der Gespanntheit des Ausdrucks, die bis zum Sagen des Unsagbaren gesteigert ist, nichts zu erschließen als tiefste Verinnerlichung der Empfindung, echtes Pathos erlebter Gottesnähe, das, von bloßer Stilisierung der Gefühle weit entfernt[1], vielmehr in der

Späteren die Platonische Transzendenz der Ideen nicht vereinbar; aber Gottes Weltimmanenz und seine Supertranszendenz ergaben keinen Widerspruch.

[1] Diesem Mangel an Verständnis sind im neunzehnten Jahrhundert aus dem Bereiche der neuplatonischen Literatur insbesondere die Schriften des Proklos zum Opfer gefallen. Den leichtesten Zugang zum Studium des Proklos bietet sein Kommentar zu Euklids Elementen I (ed. Friedlein 1873), dem mathematischen Lehrbuche der Platonischen Schule. Dazu Nic. Hartmann, Des Proklos philosoph. Anfangsgründe der Mathematik, Gießen 1909. Hier lernt man am unmittelbarsten den für Proklos auch in der Mystik unbedingt bestimmenden Faktor kennen: Dialektik der Mathematik. Es ist durchaus irrig, in dem System des Proklos nur die zur festen Form erstarrte Lehre der Plotinischen Tradition sehen zu wollen. Zunächst ist zu bedenken, daß die gesamte platonisierende Tradition, mit Einschluß der stoischen und neupythagoreischen, in die Erbmasse hineingeworfen ist, wobei wiederum zu berücksichtigen ist, daß einerseits die Stoiker und Neupythagoreer in Menge Aristotelisches rezipiert hatten, andererseits die Neupythagoreer in vielen Stücken Altpythagoreisches bewahrten, drittens das Ganze von Proklos immer unter dem Gesichtspunkte der Platondeutung gegeben wurde. Insofern bieten die Schriften des Proklos tatsächlich das Gesamtvermächtnis der antiken Philosophie unter dem Blickwinkel ihres letzten, religionsphilosophischen Interesses. Über den Anteil des Neupythagoreismus bei Proklos vgl. den, dem Standpunkte nach

Realität jenes Gottesempfindens und in den Formen seines Ausdruckes uns noch heute die hohe Kultur des antiken Spätplatonismus ahnen läßt. Wir bemerken dabei stärker als je zuvor den Kontrast der jetzt vollendeten Mystik zum genuinen Platonismus der Ideenlehre; aber wir können trotzdem immer noch das Gleichartige der Hymnen studieren als das beredte Zeugnis dafür, wie auch in dieser Mystik, in dieser ganz zu Religion gewordenen Philosophie noch immer antike Denkkraft und Denkfreudigkeit am Leben geblieben sind. Vor allem aber, wir können von Proklos, Synesios und Boethius lernen, in wie verschiedenartiger Weise der antike Geist sich gegen das Christentum oder in ihm oder neben ihm zu behaupten versuchte, als die neuplatonische Philosophie und die neue Religion, ein halbes Jahrtausend nach ihrer Entstehung, jene Symbiose eingingen, die bestimmt war, durch die Werke des Areopagiten den Charakter einer dauernden Wesensgemeinschaft anzunehmen.

Alles, was Proklos geschrieben hat, war im Einklang mit der Grundtendenz seiner ganzen Spekulation, Begriffssystematik und Theurgie auf der Grundlage einer die gesamte griechische Historie umfassenden Gelehrsamkeit zu verbinden und sie in einer Mystik des supertranszendent-Einen gipfeln zu lassen, in der er selber das Wesen des Neuplatonismus zu endgültigem Ausdruck bringen wollte. Die Schwierigkeiten, das Werk des Proklos im Ganzen zu verstehen, werden vermindert, wenn man darauf verzichtet, den Hierophanten und den Forscher irgendwie gegeneinander isolieren zu wollen. Die so weit verzweigte, ja scheinbar zerspaltene literarische Wirksamkeit des Proklos muß aus der letzten Einheit seiner Intention verstanden werden, welche in Theorie und Praxis dieselbe war und in der Tat das Gebot der Stunde in sich enthielt: noch ein-

ganz veralteten, wegen vieler Einzelheiten aber immer noch wertvollen Abschnitt in A. Döring, Gesch. d. griech. Philos., Lpz. 1903, II, S. 489—534. Durchführung und Ausbau der eigenen Systematik des Proklos muß vor allem aus der Institutio Theologica ersehen werden (ed. Creuzer, Frankf. a. M., 1822. Griechisch mit englischer Übersetzung v. E. R. Dodds, Oxford 1933), die Zeller vorbildlich in seiner Darstellung mit Parallelen namentlich aus den Kommentaren zu Platon versehen hat. — Für die Hymnen der Neuplatoniker harrt der Bearbeitung eine Aufgabe, welche sprachpsychologischem Können reichen Ertrag verspricht: es gilt, jene Wortsymbolik (über das bloß Lexikalische hinaus) deutbar zu machen, die zum Schibboleth aller abendländischen Mystik wurde. Die Sichtung des Wortschatzes hat L. v. Liempt in seiner Dissertation De vocabulis Hymnorum Orphicorum atque aetate, Purmerend 1930, vorgenommen.

mal in größtem Maßstabe Philosophie des 'Einen und Vielen' zu geben. Wie ihn sein Schüler, Nachfolger und Biograph Marinos[1] geschildert hat, so müssen auch wir ihn auffassen: Er fühlte Weisheit und Wunderkraft in seiner eigenen Person mystisch geeint. Von hier aus muß man auch sein Werk verstehen. Er beabsichtigte, in seinem System aus der Tiefe heraus die Einheit von Wissenschaft und Magie, von Philosophie und Priestertum, von mathematischer Einsicht und visionärem Erleben zu erweisen. Und diesem Vorhaben folgte er mit Leidenschaft, weil er in der so erstrebten Einheit die einzige Position erblickte, die sich dem siegreichen Christentum gegenüber noch als Bollwerk der Verfolgten im Bereich des Geistigen behaupten konnte. Niemals hat sich in einer Philosophie deutlicher die Situation einer Umwelt gespiegelt als im System des Proklos der Endkampf gegen das Christentum. Solidarität des vorchristlichen Geistes unter Führung hellenischer Philosophie: Sollte dies Unternehmen einen Sinn haben, so durfte nicht weniger als der gesamte Heerbann von Kräften aufgeboten werden, den die antike Welt zur Verfügung hatte.

Wenn Proklos als Jüngling in der lykischen Heimat seiner Eltern von den Priestern alter Kulte für den Kampf gegen die neue Religion gewonnen war, und wenn er sich auf seinen weiten Reisen durch das Studium aller Kulte, Orakel und Mysterien für diesen Kampf gewappnet hatte, so konnte er später, als Vorsteher der athenischen Akademie, die Mission des Platonismus schwerlich in etwas anderem sehen als darin, in scharf geschliffener Dialektik die Hauptwaffe gegen jenen neuen Glauben zu bieten, mit dessen Siege der Untergang der hellenischen Geisteskultur besiegelt schien. Daher bildete Proklos den Gedanken bis in alle Folgerungen aus, daß die vorchristliche Welt dessen, was wir Heidentum nennen, grundsätzlich Eine Welt war, ihre Religionen Eine Religion, ihr Wissen, Wollen und Können Ableitung aus Einer und derselben philosophischen und theologischen Grundhaltung. Das war folgerichtig das Fazit des Synkretismus, das Fazit der schon von der Stoa gegebenen Weisung, in der Vielheit aller religiösen νόμοι nur Varianten des Glaubens an Eine göttliche φύσις zu sehen. Schon der Syrer Jamblichos hatte versucht, pythagoreische und babylonische Weisheit in Eins zu setzen; aber Proklos machte ganze Arbeit[2] und suchte

[1] Marini vita Procli rec. Boissonade, Leipzig 1814. Nachdruck des Textes (ohne Noten) in Cobets Diogenes Laertius.

[2] Marinus 22: πᾶσαν μὲν θεολογίαν ἑλληνικήν τε καὶ βαρβαρικὴν καὶ τὴν

für den hellenischen Geist bundesgenössische Gedanken in allen Weltanschauungen, mit einziger Ausnahme der christlichen; sich selber aber stellte er ans Ende der 'hermetischen Kette' jener Erleuchteten, die durch fortgesetzte Überlieferung der grundlegenden Wahrheiten an der Entwicklung und Enthüllung der einzig richtigen Philosophie mitgearbeitet hatten[1]. Ihm war die eigene Lehre erst dann Triumph, wenn nicht nur Priestertum und Philosophie zur Konvergenz gebracht waren, sondern wenn seine Lehre erwiesen hatte, daß allein der Philosoph zugleich der wahre Priester aller Kulte[2] sei, da die spekulative Rechtfertigung aller Dogmen allein in seiner Hand liegt. In diesem Vorhaben befolgte Proklos historisch die Methode, alle Weisheitslehren auf möglichst frühe Quellen zurückzuführen (so die pythagoreische, platonische, aristotelische auf die Orphik[3]); der Beweisführung gab er nach Möglichkeit den Charakter der mathematischen Schlußfolge (am strengsten in der Inst. theolog.); das göttlich-Eine verwendete er als das Realprinzip, das einerseits gestattet, alles Sein und Werden triadisch aus ihm zu entwickeln, und das andererseits vom Menschen über allem Wissen den Glauben (πίστις) verlangt, der nicht nur als Quelle theosophischer Offenbarung unentbehrlich ist, sondern der allein die Einung mit dem Einen ermöglicht.

Die Art von Philosophie, die sich als Resultat dieses Bemühens ergab, ist deutlicher durch ihre Denkform als durch ihren Denkinhalt zu kennzeichnen. Man darf bei Proklos mit Fug von 'philosophischem Byzantinismus' reden, wie es beim Areopagiten einen kirchlichen Byzantinismus gibt: Je weiter hinauf, umso näher der ewig ursprünglich bleibenden, konzentrierten Vollkommenheit des Einen; je tiefer hinab, umso mehr abgeleitet, geteilt und unvollkommen das Viele; zwischen oben und unten aber das Ganze als eine

---

μυθικοῖς πλάσμασιν ἐπισκιαζομένην κατεῖδέ τε ῥαδίως . . . καὶ εἰς φῶς ἤγαγεν, ἐξηγούμενός τε πάντα ἐνθουσιαστικώτερον καὶ εἰς συμφωνίαν ἄγων. πᾶσι δὲ τοῖς τῶν παλαιοτέρων γράμμασιν ἐπεξιών, ὅσον μὲν ἦν παρ᾽ αὐτοῖς γόνιμον, τοῦτο μετ᾽ ἐπικρίσεως εἰσεποιεῖτο, εἰ δέ τις ἀνεμιαῖον ηὕρισκε, τοῦτο πάντῃ ὡς μῶμον ἀπῳκονομεῖτο. Vgl. Zeller III, $2^4$, S. 842.

[1] Auch glaubte er, die Seele des Pythagoreers Nikomachos in sich zu haben. Marin. 28.

[2] In Fasten und Feiern befolgte er nicht nur die Vorschriften hellenischer, sondern auch barbarischer Kulte. Marin. 19.

[3] Von welcher Bedeutung daher Proklos für unsere Kenntnis der Orphik ist, lehrt ein Blick auf den Index zu Kerns Orphicorum fragmenta, Berl. 1922, S. 369—373.

Hierarchie, die bis zum Kleinsten einem jeglichen den systematischen Ort seines Daseins zuweist und somit die gegebene Stätte bietet, von der aus die Hinwendung zum Einen aufgegeben ist.

In der Ausführung dieser Systematik befolgt Proklos durchgehend bestimmte Axiome, die sämtlich aus dem hellenistischen Platonismus stammen: Jede Vielheit hat an 'Einem' teil; jede Folge ist geringer als ihr 'Grund'; jedes Sein erhält seinen Wert vom 'ersten Guten'. Im Ur-Einen, Ur-Guten, Ur-Sächlichen liegt das Prinzip, von dem alles, was es gibt, in irgend einer Weise Derivat sein muß. Auch das Ganze: denn das Ganze ist 'Einigung'; auch die Bewegung: denn Bewegung kommt nicht aus sich selber, sondern aus der Selbst-Reflexion des 'Unbewegten'. — Außer den Axiomen sind maßgebend die verschiedenen Schemata der Stufungsreihen, die ebenfalls dem Inventar der Schultraditionen entnommen sind: So die Viererreihe Göttlich, noetisch, psychisch, körperlich; oder der Ternar Unsterblich, dämonisch, sterblich. — Und außer den Axiomen und Schemata sind wiederum für die ganze Systembildung verbindlich dialektische Dihäresen, die er dem Platontexte unmittelbar verdankt: Einheit und Zweiheit; Grenze und Grenzenlosigkeit; Selbigkeit und Andersheit. — Von den Dihäresen aus werden Triaden entwickelt: Erstes, Zweites und Gemischtes; Sein, Vernunft und Leben; Prinzip, Wesenheit und Grund. Die Triaden schließlich setzen sich fortzeugend in weiteren Gliederungen fort, die, wo sie hebdomadisch sind, in planetarischer Ordnung gedacht werden. — In letzter Hinsicht ist die ganze Systematik des Proklos ἕν-Spekulation: Das Ur-Eine ist zwar absolut supertranszendent und nicht logisch, sondern nur analogisch begreifbar. Aber die Prävalenz des Einen kehrt methodisch immer wieder, wo überhaupt es Primäres und Sekundäres gibt: Immer ist das Sekundäre 'im' Primären (μονή), geht 'aus' ihm hervor (πρόοδος) und kehrt 'in' es zurück (ἐπιστροφή[1]). In diesem triadischen Prozesse liegt die metaphysische Kausalität (ἀναιτίως αἴτιον) des Absoluten beschlossen. Kraft der umfassenden Funktion dieses All-

[1] Das Wesen dieses triadischen Prozesses zeigt noch die Abstammung des Neuplatonismus von der hellenistischen, panpsychistischen Denkart. Ist das 'Ganze' im Grunde eine geistig-seelische Substanz, so kann freilich ein Dreitakt den Rhythmus dieses absoluten Lebens ausmachen. Aber mit der psychologischen Voraussetzung würde auch Rhythmus und Trias fallen. Ähnlich steht es um Hegels Trias: Thesis, Antithesis, Synthesis gilt nur für den Begreifenden, nicht für den Begriff.

prinzips ist alles Geschehen vollkommen. Das Böse folgt weder aus dem Ur-Einen noch aus einem Gegenprinzip, sondern allein aus der Beschränkung der Kräfte im Prozesse selber[1].

Das System des Proklos will als ἕν-Spekulation Philosophie des Werdens geben unter dem Gesichtspunkte, daß das Urwesen und das Weltgeschehen aufeinander beziehbar sind. Denn zwischen der Supertranszendenz des Einen und dem raum-zeitlichen Geschehen des kosmisch Vielen steht begrifflich die Trias von μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή: In ihr wird einerseits das Supertranszendente existent, es tritt als Selbstoffenbarung aus seiner Überbegrifflichkeit hervor und wird unterscheidbare Funktion; und diese Funktion wird zugleich andererseits zur Kausalformel für die Welt; denn das 'Hervorgehende' und 'Zurückkehrende' ist das Verursachte; 'woraus' es aber hervorgeht und 'wohin' es zurückkehrt, ist die Ursache selber. Durch diesen Grundgedanken des Proklos ist (auf eine in historischem Betracht unvergleichbar wirksam gewordene Weise) das Problem der 'Dialektik' neu gestellt. Jenes Eine, dem das mystische Sehnen um Einung letztlich gilt, bleibt dem begrifflichen Bemühen mit Entschiedenheit entzogen: Es hat in unbegreiflicher Weise[2] sowohl Unendlichkeit wie Grenze in sich selber[3]. Und den-

---

[1] Denn das Höhere zwar teilt sich dem Niederen mit, das Niedere aber vermag nicht, alle Kräfte des Höheren sich anzueignen. So haben auch die Götter alles gleichermaßen gegenwärtig; aber die Umkehrung gilt nicht, daß Alles die Götter gleichermaßen gegenwärtig habe. S. das Nähere bei Zeller III, 2[4] S. 849. Über die Herkunft der Materie aus der Unbegrenztheit, über die Stellung der 'Natur' zwischen Weltseele und Körperlichkeit, über den Raum als immateriellen Lichtkörper s. Zeller S. 871 f.

[2] Instit. Theol. 85 entwickelt den Überbegriff des τῷ ὄντι ἄπειρον im Gegensatze zu dem, was nur κατὰ τὸ πλῆθος, κατὰ τὸ μέγεθος, κατὰ τὴν δύναμιν unendlich ist. Instit. Theol. 89 bringt das Komplement: τὸ γὰρ ἑνὸς μετασχὸν πεπέρασται.

[3] In welchem Sinne die 'Unendlichkeit' bei Proklos ein Prädikat Gottes ist, geht nur aus der Durchführung des Systems selber hervor. Den ersten Anschluß an den absoluten Gott bilden die absoluten 'Einheiten' in ihrer vollkommenen Göttlichkeit (sie haben nicht nur absolutes Sein, sondern auch absolute Erkenntnis: sie erkennen in ungeteilter, zeitloser, notwendiger Weise auch das Geteilte, Zeitliche und Zufällige. S. Zeller III, 2[4] S. 857 Belege Anm. 1). Den nächsten Anschluß aber an die absoluten Einheiten bildet der Bereich des Intelligiblen (νοητόν). Dieser hat wiederum triadische Struktur: a) Das Intelligible im engeren Sinne, b) das intelligibel-Intellektuelle (νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν), c) das Intellektuelle. Es wäre irrig zu meinen, daß Proklos hier aus der Subjekt-Objekt-Dualität einfach gewaltsam eine Trias mache; sein Gedanke ist vielmehr folgender: Die drei Glieder der neuen Trias verhalten sich zu ein-

noch heißt begrifflich-denken nicht, dem Einen als dem wahren Ziel entsagen und sich auf die Welt als den Inbegriff des Vielen beschränken. Sondern zwischen Gott und Welt wirkt die göttliche Weltformel; zwischen Ursache und Wirkung liegt wirkende Verursachung; zwischen dem mystischen Gottesgeheimnis und der geoffenbarten Welt vernünftig-seelisch-sinnlicher Lebensfolge steht der dialektische Gedanke, der das Wesen der Gott-Welt-Beziehung verstehbar macht und den Sinn der metaphysischen Kausalität erschließt: In der Trias von μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή ist ein Prozeß gedacht, welcher Werden, Sein und Übersein in sich begreift und das Daseinsrecht der Dialektik auf ihre Bestimmung gründet, den universellen Sinn jener triadischen Korrelation zu erschließen.

---

ander wie Sein, Leben und Denken. Es wäre eben nach Proklos verkehrt, von der Subjekt-Objekt-Dualität als von etwas Primärem und für sich Bestehendem auszugehen, sondern Intelligibles und Intellektuelles können, wie Objekt und Subjekt überhaupt, lebendige Struktur nur haben, wenn Leben selbst als Synthesis beider in ihrer Mitte steht. Die Trias kann nach Proklos auch noch anders ausgesprochen werden: Gutheit, Kraft und Wissen. Auch Einheit, Zweiheit, Dreiheit (Stellen bei Zeller S. 858 Anm. 1—3). Die Hauptsache ist, daß mit dieser Trias, obwohl auch sie selbstverständlich göttlich ist, für Proklos erst das anfängt, was 'Welt' genannt wird: Die Henaden des Proklos sind ebensowenig 'in' der Welt wie die Ideen Platons. Hingegen in der Trias des Intelligiblen ist das triadische Schema zum Strukturprinzip des ersten, 'hervorgegangenen' Bereiches geworden: es ist Gefüge eines Denklebens, als κόσμος existent geworden. Daher gilt schon hier, wie überall in der 'Welt', das Motto des Anaxagoras, daß 'Alles in Allem' sei (Vorsokrat. 46 B 1. Dazu Zeller S. 858 Anm. 4), d. h. Leben, Sein und Denken gehören so zusammen, daß im Leben alle drei als Leben, im Sein alle drei als Sein, im Denken alle drei als Denken verwirklicht sind. In diesem Bereich also beginnt οὐσία, beginnt das, was uns als kosmisch existent logisch begreifbar ist. Von hier aus nun ist auch der Unendlichkeitsbegriff faßbar: Das Intelligible im engeren Sinne nämlich ist wiederum triadisch zu analysieren, und zwar in πέρας, ἀπειρία, μεικτόν (Stellen bei Zeller S. 858 Anm. 5), und diese Begriffe des Begrenzten, des Grenzenlosen und Gemischten gehören so zusammen wie Gottes Hervortritt, Gottes Kraft und die Ordnung der Götter (θεὸς προελθών, δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ, διάκοσμος τῶν θεῶν Plat. Theol. III, 12 S. 140. Zeller S. 855 Anmerkung 8). Diese Trias bezeichnet die Art und Weise, 'wie' das Intelligible Welt wird. Das πέρας ist die Folge des absoluten Eins-Seins; die ἀπειρία ist die Folge des absoluten Kraft-Seins; das μεικτόν ist die Folge aus dem Zusammenwirken beider. Bereits hier also ist der Schematismus gegeben, der für die systematische Weltentwicklung bis hinunter zur körperlichen Materie gilt. Denn die Unendlichkeit, die im körperlichen Stoffe zum 'Substrat' geworden ist, um 'Form' anzunehmen, und die in der intelligiblen Sphäre 'Kraft' ist, um 'Sein' zu erzeugen, ist im System von jenem Momente an vorhanden, wo aus dem Überseienden 'Hervorgang' erfolgt.

Es ist im Bereiche unserer Aufgabe nicht geboten, das System des Proklos hier im Einzelnen vorzutragen. In subtilen Gliederungen werden alle theologischen, kosmologischen, anthropologischen Existenzformen in den Schematismus des Ganzen eingebaut, bis das stockwerkreiche Gebäude alles Göttliche und Noetische, alles Dämonische und Psychische in seinen wohlverteilten Wohnungen aufnehmen kann. Für diese Form von Wissenschaft sind Götternamen und Götterbilder, Wundererscheinungen und Wunderkuren nicht weniger ergiebiges Material als Euklidische Mathematik und Parmenideische Logik. Aber das Große ist, wie alle Erforschung dem Einen Ziele geweiht ist: das hellenische Geistesleben so als Einheit zu fassen, daß gültige Weisheit in ihm geborgen werden kann. Die Philosophie, welche sich erkühnt, von Welt zu Gott die dialektische Brücke zu schlagen und der menschlichen Gottesweisheit aller Länder den Weg über diese Brücke zu erschließen, bleibt sich bewußt, hellenische Philosophie zu sein. Und mindestens in einer Hinsicht war sie das auch in der Tat. Ich meine den Anteil, den die Dialektik am System des Proklos behauptete. Auf Dialektik beruhte nicht nur, was die Mystik an Wissen, sondern vor allem was sie an wissenschaftlichem Gewissen besaß[1]. Und daß das dialektische Motiv bei Proklos nicht entlehnt, sondern ursprünglich war, zeigte sich vor allem in derjenigen Neuerung der Systembildung, durch die Proklos für die Geschichte des Vernunftproblems epochemachend geworden ist: Alle Neuplatoniker hatten gelehrt, daß aus dem Ur-Einen die 'intelligible Welt' hervorgehe, wobei ein Teil der Neuplatoniker sich diesen Übergang unmittelbar dachte, ein anderer Teil zwischen das 'Eine' und die 'intelligible Welt' ein 'zweites Eines' die vermittelnde Rolle spielen ließ[2]. Nur Proklos erkannte, daß auf Grundlage

[1] Betrachtet man Platonische ὑπόθεσις, Aristotelisches ὑποκείμενον, Neuplatonische ὑπόστασις, so hat man drei fundamentale Motive philosophischer Systembildung, welche drei grundverschiedenen Geisteshaltungen und Denkarten angehören. Denn Philosophie der Hypothesis fragt nach dem, was für das deduktive Erkennen grundlegend ist; Philosophie des Hypokeimenon nach dem, was möglicher Seinsträger für ein Existieren ist; Philosophie der Hypostatis nach dem, was in Korrespondenz zu einer Erkenntnisstufe als deren gegenständliches Sein behauptet wird. Unterschiede des Philosophierens schon im ersten Ansatz! Was damals die gesamte Tradition von Platon bis Proklos zu einer Gesamtheit machte, war der unbestrittene Anspruch der Dialektik, in allen grundlegenden Entscheidungen der Systematik letzte Instanz zu sein.

[2] Πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἥ τε πάντη ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἠξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος. Damasc. De princ. c. 43, I, 86, 3 R. Dazu ZELLER III, $2^4$ S. 739, 745, 746 Anm. 2.

Platonischen Denkens weder auf die eine noch auf die andere Weise das System gebildet werden könne. Wird der Übergang unmittelbar gedacht, so ist mit dem supertranszendenten Gottesbegriff Mißbrauch getrieben, denn sogar die intelligible Welt muß vom An-sich des Absoluten, Einen geschieden sein. Wird zwischen das Eine und das Viele ein zweites Eins hineingeschoben, so bleibt auch das zweite Eins ein 'Eines' und als solches ein entbehrliches Duplikat. Hier, wenn überhaupt irgendwo, ist für Proklos der Ort des Systems, wo die Dialektik ihren bestimmenden Einfluß geltend machen kann und muß. Dialektisch kann es vom absoluten 'Eins' aus nur eine einzige erste Beziehung geben: die vom absoluten 'Eins' zur absoluten 'Einheit'. Ist aber vom 'Einen' aus die 'Einheit' gesetzt, so ist mit der Einheit zugleich die Vielheit gegeben; denn da nur 'das Eine' einzig ist, so muß die Einheit bereits der Inbegriff gleichgearteter Vielheit sein. Als erste Wirkung 'Gottes' also, als erste Emanation des 'Einen', als erstes Erzeugnis des 'Guten' kann, wofern Dialektik die Norm geben soll, nichts anderes gesetzt werden als eine reine vielheitliche Einheit, die zugleich reine einheitliche Vielheit ist. Dieser Bereich der ersten Henaden muß weit über alles, was 'Welt' ist, weit über Sein, Leben und Denken hinaus liegen; er fällt nach Proklos zusammen mit der einheitlichen Vielheit der höchsten Gottheiten, die in pluralistischer Funktion unmittelbar unter dem Einen, Ur-Göttlichen stehen[1]. Der Eine Gott und die Vielheit der göttlichen Einheiten sind gleichermaßen für uns 'überseiend'; und dennoch ist die Transzendenz beider für die Dialektik nicht dieselbe. Gott bleibt das Ur-Eine und Ur-Gute an sich, er ist ununterschiedlich, unmitteilbar, der Denkerkenntnis entzogen. Die göttlichen Einheiten aber sind unterschiedlich, denn jede ist eine 'bestimmte' Güte, eine 'besondere' Einheit. Und sie sind mitteilbar, denn wo Bestimmtheit ist, ist Teilhabe an der Bestimmtheit möglich. Und sie sind der Erkenntnis zugänglich, wofern Erkenntnis noch jenseits von Sein, Vernunft und Leben dies Dreierlei in transzendenter Weise zu postulieren vermag. Mit diesem Bereich der überseienden, göttlichen Einheiten ist vielleicht das philosophisch Bedeutendste bezeichnet, was Proklos geleistet hat; auf jeden Fall ist der deut-

[1] Ἑνάδων πλῆθος κρύφιον καὶ νοητόν Instit. Theol. 162. Ἡ γὰρ ἰδιότης ἡ θεία διέστησε τὰς ἑνάδας καὶ ἀγαθότητας τῶν θεῶν, ὥστε ἕκαστον κατά τι τῆς ἀγαθότητος ἰδίωμα πάντα ἀγαθύνειν, οἷον τελεσιουργεῖν ἢ συνέχειν ἢ φρουρεῖν Inst. Th. 133. Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν θείων ἑνάδων πεπερασμένον ἐστὶ κατὰ ἀριθμόν Inst. Th. 149.

liche dialektische Einschlag angegeben, den alle weitere Mystik, die von Proklos ausging, fortan bewahren mußte. Es kann einem Zweifel nicht unterliegen, daß in den überseienden Einheiten des Proklos ein wesentliches Moment Platonischer Ideendialektik wiedergewonnen ist: Einheit als reiner Vernunftbegriff, notwendiger Pluralismus der Einheiten in über-rationaler Sphäre, vielheitliche Einheit als dialektische Korrelation des absolut-Einen. Dies war die Lehrform, in der das Christentum das Vernunftproblem aus der Hand des Proklos empfing.

Von den zahlreichen Hymnen[1] des Proklos sind nur sehr wenige erhalten, leider kein einziger auf orientalische Gottheiten. An den erhaltenen sehen wir, wie Proklos seine Dichtung aus dem Stoffe des alten Erbgutes formte, das die Tradition von den homerischen und orphischen Hymnen an mit den Götternamen der Volksreligion, ihm darbot. Aber sollten diese Namen zu neuem Sinne erweckt werden, so mußten sie allegorisch für die neuplatonischen Prinzipien stehen. So betet der 7. Hymnus zu Athena, der Tochter des Zeus, als der göttlichen Emanation des Supertranszendenten. Aphrodite im 2. Hymnus ist die Leben spendende Kraft des göttlichen Prinzips. Helios im 1. Hymnus ist das unmittelbare Abbild und somit zugleich der Schlüssel zum Verständnis des Allerzeugers. Die Musen im 3. Hymnus sind die Führerinnen der Seele, die sie von Unsal und irdischer Befleckung zur reinen Heimat leiten. Immer gelten die Gebete dem Erlangen von Läuterung und Vergebung. Proklos betet im Stil des Bekenntnisses zur Religion seiner Vorväter, aber in einem Bewußtsein, das das seiner eigenen Epoche ist. Denn die Erhebung, die er erfleht, ist nicht nur befreiender Aufstieg der philosophischen Seele zur Schau der wahren Schönheit, sondern auch Erlösung von der Erbsünde[2], deren Last schuldhaft vermehrt

---

[1] Eudociae, Procli, Claudiani carm. Graecor. reliquiae rec. A. Ludwich, Leipz. 1897, S. 115ff. — Orphica rec. Abel, Leipz. 1885, S. 276ff. In Cousins Ausgabe der Procli opera inedita, Paris 1864 p. 1315—1323.

[2] Im ὕμνος κοινός auf Hekate als die Mutter und auf Janus, der mit Zeus gleichgesetzt wird (6), V. 4ff.

τεύχετε δ᾽ αἰγλήεσσαν ἐμοῦ βιότοιο πορείην
βριθομένην ἀγαθοῖσι, κακὰς δ᾽ ἀπελαύνετε νούσους
ἐκ ῥεθέων, ψυχὴν δὲ περὶ χθονὶ μαργαίνουσαν
ἕλκετ᾽ ἐγερσινόοισι καθηραμένην τελετῇσι.
ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα, θεοφραδέας τε κελεύθους
δείξατέ μοι χατέοντι. φάος δ᾽ ἐρίτιμον ἀθρήσω,
κυανέης ὅθεν ἐστὶ φυγεῖν κακότητα γενέθλης.

zu haben er selber sich reuig bewußt ist. So nahe verwandt dies Sündenbewußtsein dem christlichen auch sein mag, Proklos steht mit Entschiedenheit auf der Seite des Hellenentums, er fragt nach der 'Weisheit' und nicht nach der 'Torheit'[1]; sein Halt liegt im noetischen Bereiche; seine Hierarchie ist ein Kosmos, keine Kirche.

Wir haben uns unter den Hymnen des Proklos keine Kultgesänge der Akademie vorzustellen, das wird durch die Nachrichten ausgeschlossen, die uns Marinos über den Gesamtcharakter der Proklischen Hymnen mitteilt[2], von denen die uns erhaltenen nur einen geringen Teil ausmachen. Aber sie sind auch nicht etwa bloß nebensächliche Literatur. Sie gehören zu Proklos' persönlichem Gebetsleben, zu seinem Bemühen um Einung mit der Gottheit, zu seiner religiösen Praxis[3], die immer zugleich auch ihren theoretischen Ausdruck sucht. Ἔργα und ὕμνοι sind für Proklos ein Paar, wie auch Metaphysik und Mythologie, oder wie Wissen und Glauben, Leben und Lehre. Diese Harmonisierung selber birgt das Prinzip: Der Lykier Proklos, der im Gedächtnis der Geschichte bis hin zur Renaissance als der charakteristischste Vertreter der platonischen Schule galt, gehört, auf die synthetische Kraft seiner Harmonisierungen hin angesehen, zusammen mit dem Juden Philon, dem Ägypter Plotinos, dem Syrer Dionysios vom Areopag. In dem geistigen Gute, das jene Männer zur Harmonie zu bringen suchten, war schließlich — philosophisch angesehen — immer alles Andere, mochte es jüdisch oder ägyptisch, syrisch oder christlich sein, bloßer 'Stoff' für den Prozeß der Harmonisierung; die 'Form' hingegen kam einzig von der griechischen Philosophie. Und im Sinne dieses Prinzips, im Sinne einer solchen Bewältigung der ganzen Fülle von Problemen der Spekulation und Mystik, der Theophanie und Dämonologie durch die einheitliche Form einer philosophischen Begriffssprache war Proklos noch immer Repräsentant eines im Kerne hellenisch gebliebenen Geistes. Selbst das Heil seiner Seele ist ihm untrennbar von ihrer philosophischen Hinauferziehung; Askese und Studium haben dieselbe Tendenz[4]. Er denkt als Grieche, wenn er gar im Gebet noch der εὐεπίη φρενοθελγής beflissen bleibt. Er betet als

---

[1] Vgl. 1 Cor 1, 22.

[2] Vgl. Ludwich S. 117ff.

[3] εἰ δέ ποτέ τις τῶν γνωρίμων νόσῳ κατείχετο, πρῶτον μὲν τοὺς θεοὺς λιπαρῶς ἱκέτευεν ὑπὲρ αὐτοῦ ἔργοις τε καὶ ὕμνοις. Marinos cap. XVII, Ludwich S. 118.

[4] Namentlich sein Kommentar zu Platons Staat macht deutlich, daß Askese und Mystik bei Proklos nicht etwa Platons Mathesis und Dialektik ab-

Grieche, wenn er Bewahrung vor dem (christlichen) Menschentyp der ἀδεισίθεοι ἄνδρες erfleht[1]. Und wo er mit Glaube, Wahrheit und Hoffnung die Liebe zusammennennt[2], da ist ein Eros gemeint, der anderen Wesens ist als die Agape des Paulus.

Proklos war ein Gelehrter, dem Weisheit und Buchwissen dasselbe waren; schriftliche Tradition heiliger Lehren galt ihm als Quelle einer Offenbarung. Im Kommentieren fand er die seiner Gesinnung gemäße Ausdrucksform, und seine Wirksamkeit hatte ihren Mittelpunkt in der athenischen 'Schule' Platons, deren Charakter damals esoterischer war als zur Zeit ihres Gründers. Niemand hat dem Christentum soviel Dialektik geschenkt wie er, der der Erzfeind des neuen Glaubens war. Ein ganz anderes Bild bietet Synesios von Kyrene[3], der aus philosophischer Überzeugung Christ wurde und aus Religiosität Platoniker blieb; der in griechischer Philosophie wie in christlicher Glaubenslehre die persönliche Verantwortlichkeit des Jasagens gleichermaßen ernst nahm und, indem er sowohl den Neuplatonismus wie das Christentum bekannte, nach keiner von beiden Seiten hin Zugeständnisse machte. Obwohl Bischof, versagte er dem Dogma der Auferstehung die Anerkennung; obwohl stoisierender Platoniker, verwarf er die Autarkie, die beim Tode des eigenen Kindes gelassen bleibt. Er fühlte die persönliche Nähe Christi, aber jenes philosophischen Christus, der bei der Weltschöpfung anwesend war; er griff im Unglück zu Epiktet, aber er las ihn als Erbauungsbuch. Ihm leuchtete die Dreigestalt[4] des Gottwesens auf, und in der Einheit (μονάς) des göttlichen Wesens waren ihm die drei Personen nicht

lösen und ersetzen wollen, sondern daß Platons gesamte Methode und Wissenschaft bei Proklos gültig bleibt und z. B. die Ansprüche der Ethik nicht, wie bei den Christen, angesichts der höheren, religiösen Pflichten an entscheidender Wucht verlieren.

[1] Hymn. 3, 17 und 3, 12.

[2] Liebe, Wahrheit und Glaube bildet die Trias des mystischen Aufstiegs. In Tim. 212, 21 (Diehl) tritt die Hoffnung dazu: πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα, ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα, καὶ ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν.

[3] Migne, P. G. 66. Heinr. Ritter, Gesch. der christl. Philos. I, S. 187 bis 191. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur IV, S. 110—122. G. Grützmacher, Synesios v. Kyrene, Leipzig 1913. Wilamowitz, Sitzungsber. Preuß. Ak. d. W. 1907, XIV, S. 277—295. Otto Karrer, Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas v. Aquin, München 1925, S. 204—214. E. Norden, Die antike Kunstprosa, S. 861 ff.

[4] Hymn. II, 26 τριφυὴς ἔλαμψε μορφά.

allegorische, sondern faktische Wahrheit. Aber diese Konkretheit der christlichen Dreieinsheit bedeutete ihm keinen Widerspruch zu dem Dreibegriff der neuplatonischen Metaphysik, in der die ganze hellenistische und kaiserzeitliche Tradition aufbewahrt war, so daß er den Gott der Generatio als Wurzel (ῥίζα), den Gott der Explicatio als Kette (σειρά), den Gott der Emanatio als Quelle (παγά) anzubeten vermochte. Alle drei sind Dasselbe im Sinne der neuplatonischen Mystik; aber diese Begriffsmystik ist so gefaßt, daß sie gleichermaßen verträglich ist mit jener Anschauung des griechischen Glaubens, nach der etwa die drei Chariten Hesiods das Wesen der Einen Mutter dreifach vertreten, wie mit der christlichen Auffassung, daß der Eine Gott in Vater, Sohn und Geist dreifaltig sich kundgibt. Synesios war stolz, als erster ein singbares Lied auf Jesus gedichtet zu haben; aber er vergaß nie, daß ihm die 'Wahrheit' des Christentums durch Philosophie aufgegangen war. Wir spüren bei Proklos die 'Schule', die in geistesaristokratischem Sinne eine Elite von Gebildeten bleibt; wir spüren bei Synesios die 'Kirche', die alle erbarmend umfassen will; dennoch ist es trotz der vielen Schriften[1], die wir von Synesios haben, unmöglich festzustellen, von wann an er als Christ geschrieben hat: sein Neuplatonismus war schon anfangs so christlich, wie sein Christentum zeitlebens neuplatonisch blieb.

Von seinen Hymnen möge hier der erste ein Bild geben[2]. In den Eingangsversen wird die Leier aufgerufen, nicht von dem Lächeln zarter Jungfrauen, nicht von der Jugendblüte schöner Knaben zu singen; sondern das heilige Wehen göttlicher Weisheit gebietet, auf heilige Gesänge die Leier einzustimmen. Die Verse, in denen Synesios irdische Freuden und Bestrebungen den Anderen überläßt und für sich die Tranquillität der Vita contemplativa erfleht, beschränken sich auf herkömmliche Züge. Danach aber folgt das großartige Preislied auf den Einen

---

[1] Sie füllen über 500 Seiten der Patrologie und bestehen aus Reden, Predigten, Briefen, philosophischen, theologischen Abhandlungen und den Hymnen. S. auch G. Misch, Gesch. d. Autobiographie I, 380ff., E. Norden, Die ant. Kunstprosa 351ff., 355 (über die Stellung des S. zur Neosophistik), Schmid-Stählin, Christs Gesch. d. griech. Lit. II, 2[6], 1924, S. 1397ff.

[2] Um religiöse Hymnen vor und nach ihrer Prägung durch Philosophie miteinander zu vergleichen, stelle man den Hymnen des Synesios z. B. das gegenüber, was A. Schmid, Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft XVI. Jahrg., 1911), S. 80ff. aus den sumerischen Hymnen darbietet.

unendlichen Gott, das in drei Abschnitten die Absolutheit des Einen (μονή), den Weg vom Einen zum Ganzen (πρόοδος), den Rückweg vom Einzelnen zum Einen verherrlicht (ἐπιστροφή).

1. Er, der selbstentsprungene Ursprung (αὐτόσσυτος ἀρχά), des Seins Vater und Haushalter, ungezeugt, thront über den erhabenen Gipfeln des Himmels, unsterblichen Ruhmes froh, unbewegt (archaisches ἔμπεδος[1] für den Aristotelischen Begriff des Unbewegten Bewegers). Er, der Vielheit heilige Einheit, der Monaden erste Monas (ἑνοτήτων ἑνὰς ἁγνή, μονάδων μονάς τε πρώτη: Explicatio der Urmonas), eint die Einfachheiten des höchsten Seins und gebiert sie in überwesenhafter Geburt (ὑπερουσίοις λοχείαις: Supertranscendenz der Generatio). Selbst entspringend durch erstgeborene Form und unaussprechlich ausgegossen (χυθεῖσα: Emanatio des πρωτόσπορον εἶδος) hat das Eine dreifaltige Kraft angenommen (τρικόρυμβον ἔσχεν ἀλκάν). Die überwesenhafte Quelle aber kränzt sich mit der Kinder Schönheit, die vom Mittelpunkte entströmen und um ihn sich bewegen (das Trinitätsmotiv vereinigt mit der 'Geburt' und dem 'Reigen' der Ideen, wie es in der Ekstase geschaut wird).

2. Doch schon ist zuviel gesagt. So Hohes kann nicht durch 'Sprache', nur durch 'Schweigen' offenbart werden. Der Geist wende sich dem zu, was als 'intelligible Welt' Gegenstand des Geistes[2] ist, d. h. dem nur geistig zu erfassenden Begriffe der Weltganzheit. Unser Geist und unsere Welt stammen beide vom Einen: Unser Geist ist Teil vom Unteilbaren (ἀμερίστως ἐμερίσθη); unsere Welt ist der Stoff, zu dem sich der unsterbliche Geist herniedergelassen hat, er des Göttlichen Ausfluß, der Eines und überall ist, ganz ins Ganze ergossen, die Riesenwölbung des Himmels drehend, das Universum erhaltend, auf die verschiedenen Formen verteilt und durch sie Allem gegenwärtig: den Bahnen der Gestirne, den Chören der Engel, ja selbst dem, was dem Ursprung entfremdet, dunklem Vergessen verfallen und in irdische Unsal versunken ist[3]. Weltseele und Gottesgeist sind für Synesios identisch geworden: In der All-

[1] Parmenides B, 8, 30: ἔμπεδον μένει (τὸ ἐόν), Empedocles B, 17, 11: ἔμπεδος αἰών. Dagegen Lucianus über das Heraklitische Prinzip 12c, 5: ὅτι ἔμπεδον οὐδέν.

[2] I, 71: Μένε μοι, θρασεῖα φόρμιγξ, μένε, μηδὲ φαῖνε δήμοις τελετὰς ἀνοργιάστους. ἴθι καὶ τὰ νέρθε φώνει. τὰ δ' ἄνω σιγὰ καλύπτοι. ὁ δὲ νοῦς οἴοισιν ἤδη μέλεται νόοισι κόσμοις.

[3] I, 93: Ὁ δὲ καὶ ῥέποντι δεσμῷ χθονίαν εὕρετο μορφάν, ἀπὸ δ' ἐστάθη τοκήων δνοφερὰν ἤρουσε λάθαν, ἀλαωποῖσι μερίμναις χθόνα θαυμάσας ἀτερπῆ.

macht, die den Stoff des großen Ganzen durchseelt, ist auch geborgen, was an uns klein und Staub ist.

3. So ist auch die Rückkehr verbürgt, denn ein Etwas von Licht ist selbst den erblindeten Augen verblieben, weil Gottes eigener Blick auf ihnen ruht (θεὸς ἐς θνητὰ δεδορκὼς ἔνι μάν, ἔνι τι φέγγος κεκαλυμμέναισι γλήναις). Von dem 'Wogenschwall' des Erdenlebens, von der 'bellenden Gefräßigkeit' der Stoffwelt, von der drückenden Schwere des Irdischen 'führt Liebe hinauf' (ἀναγωγίων ἐρώτων) zum heiligen Vaterhaus, zur lichten Höhe, wenn die Einzelseele mit aller Kraft der Anstrengung sich auf dem Pfade des Geistes hinaufschwingt (νόου κελεύθων). Das neuplatonische Urlicht wirkt als Heiland: es weist den Weg zu des Vaters Wohnung.

Der Schluß des Hymnus bringt die Mahnung, fest zu werden in der Sehnsucht des Geistes: dann wird der Vater die Hände reichen, ein Strahl wird die Pfade erleuchten und er wird das intelligible Gefilde, der Schönheit Ursprung, erscheinen lassen (νοητὸν πεδίον, κάλλεος ἀρχὰν). 'Wohlan, Seele, trinke aus dem Quell, der Gutes ergießt; den Vater bittend steige empor und laß das Irdische der Erde ohne Zaudern. Bald wirst du, geeint mit dem Vater, Gott in Gott, dich des Reigens freuen.' Dies bedeutet: du wirst eine der Ideen sein, die in mystischer Einheit mit dem Einen die Umwelt des Urschönen bilden. Τάχα δ'ἂν μιγεῖσα Πατρὶ Θεὸς ἐν Θεῷ χορεύσοις.

Der erste Hymnus des Synesios gibt uns Kenntnis von seiner Mystik, sofern ihre gewaltige Spannkraft alle Motive des Spätplatonismus, von der monistischen Konversion der Methexis an bis zur Dreifaltigkeit und dem Erlösermotiv, in die Einheit einer philosophischen Systembildung hineinbannt, die Wort um Wort für das christliche Bewußtsein erleuchtend ist. Idee und Geist, Weg und Liebe, Stoff und Weltflucht haben einen Sinn angenommen, der gleichsam noch die ganze Geschichte des Platonismus in sich birgt und dennoch zugleich für die neue Wahrheit des christlichen Glaubens gültiges Zeugnis ablegt. Den Mysterien der christlichen Gläubigkeit steht nicht, wie bei Proklos, die Einheit des hellenischen Geisteslebens abweisend gegenüber; sondern das Geistesleben selber ist es, das für die Wahrheit jener Mysterien bürgt. Wie groß der Anteil ist, den die Hymnologie des Neuplatonismus an der Wesensgestalt und Ausdrucksform aller späteren christlichen Mystik gehabt hat, möge durch die Art deutlich werden, in der Synesios im dritten Hymnus das 'Namenlose' des Unendlich-Einen in Worte faßt:

'Aller Väter Vater, Urvater, Vorvater, vaterlos, Sohn Deiner selbst,

Du Eins vor dem Einen, des Seienden Same, des Ganzen Mitte, Geist vor dem Wesen und jenseits des Seins[1],

Du Wurzel der Welt, der ursprünglichen Dinge ringsum leuchtendes Licht,

Der Wahrheit Weisheit, der Weisheit Quelle; Geist, den eigener Glanz verhüllt; Auge, das sich selber sieht.

Gebieter der Blitze, der Äonen Vater, der Äonen Leben, Überjenseits von Göttern, Überjenseits von Geistern[2],

Verschiedenhin waltend, Vater der Geister, Herr der Götter, Schöpfer der Engel, Ernährer der Seelen,

Quelle der Quellen, Grund der Gründe, Wurzel der Wurzeln, Einheit der Einheiten, Zahl der Zahlen, Einheit und Zahl, Geistheit und geistig, Denkbar und vor dem Denkbaren[3],

Eins und Alles, Das Eine von Allem, und Eins vor Allem; Same und Wurzel und Zweig von Allem, Natur in der Denkwelt[4], männlich und weiblich. So sagt es der mystische Geist, rings um unsagbare Tiefe im Reigen wandelnd[5].

Du bist der Zeugende, Du bist der Gezeugte; Du bist der Leuchtende, Du bist der Erleuchtete; Du bist der sich Zeigende, Du bist der sich Bergende im eigenen Glanz.

Eines und Alles, das Eine an sich, und das Eine durch Alles. Denn Du bist ergossen, unsagbar geboren, um den Sohn zu erzeugen, die herrliche Weisheit, den Schöpfer des Weltalls. Doch bleibst Du ergossen in teilloser Teilung entbunden[6].

Ich singe Dich, Einheit. Ich singe Dich, Dreiheit. Du bist die Einheit, weil Du die Dreiheit bist. Du bist die Dreiheit, weil Du die Einheit bist . . .'

Das vorgetragene Stück muß genügen, um sichtbar zu machen, wie die Sprache des Neuplatonismus für die Mystik den Weg weist, das Unsagbare sagbar zu machen. Es ist eine Sprache, in welcher die Gelehrten und Ungelehrten das Ihre finden, jene die Tradition eines Jahrtausends als die vielfältige Bürgschaft des Einen Wahr-

---

[1] III, 152: προανούσιε νοῦ.

[2] III, 164: ἐπέκεινα θεῶν, ἐπέκεινα νόων.

[3] III, 177: νοῦς καὶ νοερὸς καὶ τὸ νοητὸν καὶ πρὸ νοητοῦ.

[4] III, 185: φύσις ἐν νοεροῖς.

[5] III, 187: μύστας δὲ νόος τά τε καὶ τὰ λέγει, βυθὸν ἄρρητον ἀμφιχορεύων.

[6] III, 206: προχυθεὶς δὲ μένεις ἀτόμοισι τόμαις μαιευόμενος.

denkens, diese das Erhabene der himmelanstrebenden Wortklänge als die Erbauung ihrer schlichten Gläubigkeit. Es ist eine Sprache, in der die Denkunmöglichkeiten gehäuft werden, aber um gerade dadurch das Denknotwendige transparent zu machen. In dieser Sprache bedeutet der immanente Gebrauch der Wörter nichts mehr, der transzendente aber Alles. Es ist die einzige Sprache, um auszudrücken, daß Einsheit und Unendlichkeit in mystischer Dreiheit zur Koinzidenz gelangen.

Nach den Hymnen des Proklos und Synesios lenken wir unsern Blick in die Richtung eines dritten Weges: auf ihm werden wir sehen, wie die antike Philosophie nicht nur die Wahl hatte, den Übergang ins Christliche entweder abzulehnen oder zu vollziehen, sondern wie sie auch innerhalb christlicher Lebensform noch ihr Eigendasein behaupten konnte. Das trat nicht erst im Zeitalter der Renaissance zutage, sondern bereits in dem Momente, da die antike Geisteshaltung äußeren Gewalten gegenüber tödlich zu erliegen schien. Wir wollen aus der Consolatio des Boethius ersehen, wie der lebendige Geist antiker Sapientia die Kraft bewahrte und bewährte, um der Kulturgeschichte der Vernunft im Abendlande die Stetigkeit ihrer Lebenslinie zu erhalten.

Es war fast tausend Jahre nach dem Tode des Sokrates, da im Westen auf dem Monte Cassino, der früher einen Apollontempel getragen hatte, der Grund für das Mönchsleben Italiens gelegt wurde, im Osten Platons Schule durch kaiserliches Edikt geschlossen wurde, im Norden die Christianisierung Irlands begann. Nicht nur die Zeit der griechischen Polis war dahin, sondern auch die der großen Imperien. Über Italien herrschte der Gote Theoderich. Politische Gegensätze zwischen den eingesessenen Italern und den barbarischen Goten, kirchliche Zwistigkeiten zwischen Athanasiern und Arianern, nationale Hoffnungen des Adels auf Byzanz und zugleich Eifersucht des Hofes gegen die sich nach Osten spinnenden Fäden erzeugten eine gespannte Atmosphäre. Tatsächlich war Theoderich machtlos gegen die immer enger werdende Verbindung, die zwischen dem byzantinischen Kaiser, dem römischen Bischof und der Senatspartei sich anbahnte. Als Theoderich alt wurde, gab er Verleumdern Gehör. So geschah es, daß Boethius, der Mann von vornehmster römischer Herkunft, in griechischer Bildung als einer der Letzten und wie Wenige vor ihm heimisch, von Amt und Würden einer der Ersten in Rom, durch persönliche Gegner in einen Hochverratsprozeß verwickelt und von Theoderich unschuldig zum Tode

verurteilt wurde. Als er im Kerker zu Pavia den Tag der Hinrichtung erwartete, dichtete er seine Consolatio philosophiae. Was er als Christ empfinden mochte, wissen wir nicht; denn seine Schriften, soweit sie Christliches behandeln, haben rein dogmatische Fragen zum Gegenstand. Auch gab es in Italien noch kein christliches Bildungswesen, sondern die Kultur des Adels war fest in der Antike gegründet. So suchte Boethius angesichts seines Schicksals das Vorbild nicht bei dem, der als Gottessohn für die Erlösung der Sünder, sondern bei dem, der als Weiser für die Würde der Philosophie gestorben war. Die Gesinnung, durch die er sein Leben hatte bestimmen lassen, sollte auch für sein Sterben in Geltung bleiben. Die Trostschrift sollte zeigen, daß das Sterben des Sokrates in der Welt der Sittlichkeit immer wieder neues Leben erzeuge. Genau in die Mitte seines Buches hat er einen Hymnus eingelegt, der ein Lobgesang auf den Gott der spätantiken, philosophischen Frömmigkeit ist. Im Mittelalter, wo man Boethius für einen kirchlichen Glaubensmärtyrer halten mochte (noch heute trägt eine Plastik in einer Kirche zu Monza im Volksmunde irrtümlich[1] seinen Namen), hat man diesen Hymnus im christlichen Gottesdienst singen lassen[2]. Tatsächlich enthält er keinen Gedanken[3], der nicht auf Platon und die Stoa, auf Neupythagoreer oder Neuplatoniker zurückzuführen wäre. Aber diese Gedanken waren längst nicht mehr etwa unchristlich; und es war eine Fehldeutung, noch ärger als die des Mittel-

[1] Das Diptychon stellt nicht, wie man wohl gemeint hat, Boethius mit der Philosophie dar, sondern einen Dichter mit seiner Muse. Vgl. R. Delbrück, Die Consulardiptychen, 1929, IV, Tafel 7. Statt dessen s. die in Tafel I dargestellte Szene aus der Handschrift 2599 fol. 106b der Bayerischen Staatsbibliothek (Anfang des 13. Jahrh.); sie gibt den Eingang der Trostschrift wieder und ist durch die Worte Carcer in Papia, Flebilis heu mestos cogor inire modos, Consolatus ego vobis solatia presto und durch die Inschriften zu Häupten beider Gestalten sowie auf dem Kleide der Philosophie (s. Consol. pros. I) eindeutig signiert.

[2] S. Analecta hymnica medii aevi v. Blume und Dreves, XXXI Pia dictamina, vierte Folge, Leipz. 1898, wo der Hymnus aus Cod. Admonten. 562 (13. Jahrhundert) abgedruckt ist. Ausgezeichnete Hilfen für das Textverständnis bieten die beiden neuen kommentierten Ausgaben der Consolatio, von Forcescue (London 1925), S. 81ff. und Weinberger (Leipzig 1934), S. 63f.

[3] Daß die Sprache an einigen Stellen Berührungen mit der christlichen Ausdrucksweise zeigt, ist selbstverständlich. Sie dürfen nicht mit Entlehnungen verwechselt werden. Solche Berührungen hat auch das philosophische Griechisch, sogar schon in Plutarchs Moralia. Über den literarischen Charakter der Consolatio vgl. F. Klingner, De Boethii consolatione philosophiae, Berlin 1921 (Philolog. Untersuchungen XXVII).

alters, als man im neunzehnten Jahrhundert dem Boethius sein Christentum und die Urheberschaft seiner katholischen Schriften absprechen wollte, weil er sich in der Consolatio als Heide zeige. Sondern der historische Tatbestand ist der, daß gerade die Trostschrift zeigt, in welchem Sinne der gelehrte Interpret Platonischer und Aristotelischer Werke und der scharfsinnige Verfasser christlich-dogmatischer Schriften ein und derselbe Mensch war, und zwar eine in Wesenskern und Bildungsform gänzlich durch 'Humanitas' bestimmte Persönlichkeit. Er muß uns nach seiner Consolatio als Vertreter eines ebenso vornehmen wie hochgesinnten Römertums erscheinen, in welchem das hellenistische Bildungsgut und die christliche Religion einander bis zu wechselseitiger Vollendung durchdrungen hatten. Boethius konnte nicht in Untreue gegen seine christliche Religion, nicht einmal abseits von seiner christlichen Religion, sondern durchaus als Christ die Verse dichten, deren Inhalt ganz aus griechischer Philosophie stammte. Es nützte also sozusagen nichts mehr, wenn die Pflege griechischer Philosophie polizeilich verboten wurde. Der Humanismus war bereits im Christentum selber enthalten und in ihm mit eigener Kraft wirksam. Und wie im Osten der spätantike Platonismus durch die Schriften des Areopagiten in die christliche Mystik eindrang, wie nach Norden die mönchischen Apostel die Bücher und Güter lateinisch-griechischer Kultur als Bildungselemente in die neuen Klosterschulen mitnahmen, so erstand in der Consolatio des Boethius der gebildeten Christenheit ein Buch, das — nach der unübersehbaren Menge der Abschriften zu schließen — in keinem Kloster des Mittelalters gefehlt hat[1]. Derselbe Boethius, dessen exegetische Methode für das Mittelalter das Muster aller Scholastik abgab[2], überlieferte durch die in der Consolatio enthaltene, im Mittelalter immer wieder aufs neue kommentierte Fülle antiker Philosopheme[3] einerseits lehr-

---

[1] Vgl. K. Burdach, Die humanistischen Wirkungen der Trostschrift des Boethius im Mittelalter und in der Renaissance. Deutsche Viertelsjahrsschrift f. Literaturwissensch. u. Geistesgeschichte XI, 4, S. 530—558. Dazu Manitius, Gesch. d. latein. Lit. des Mittelalters I, 1911, S. 22—36.

[2] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, 1909, S. 148—177.

[3] Die Kommentare fügten den im Texte selbst erhaltenen Lehrstoffen außerdem hinzu, was irgend noch erreichbar war: so verschmolzen der Text und die Tradition der Kommentare immer mehr zu einem handbuchmäßigen Inventar der philosophischen Gelehrsamkeit. Da ferner die Kommentare den Text in streng christlichem Sinne verstanden, so ruhte die mittelalterliche Tra-

mäßig die Quintessenz der gesamten idealistischen Philosophie, andererseits bot er als Gesinnung, zentriert um die Theodizee, das philosophische Ganze jener hellenistischen und kaiserzeitlichen, undogmatischen Frömmigkeit, die ich in den vorangehenden Kapiteln aus ihren geistesgeschichtlichen Voraussetzungen abzuleiten versuchte. Dieses philosophische Ganze aber, als Bekenntnis eines sokratisch sterbenden Christen, bildet zugleich den Hauptbestandteil derjenigen humanistischen, d. h. aus dem antiken Bildungserlebnis erwachsenen Kernkraft, von der die Philosophie im Mittelalter leben und in der Renaissance wieder aufleben sollte. Sie schließt, ihren philosophischen Fundamenten zufolge, eine sittliche Haltung in sich, die nicht nur, wie die des christlichen Märtyrers, sich im Bewußtsein von Gottes Nähe aller tyrannischen Gewalt entrückt weiß, sondern ihr im Namen Gottes als des Weltgesetzes unbesiegbaren Trotz[1] bietet, denn ,,droben bleibt, das Weltall durchschauend, ein vorauswissender Gott, und die immer gegenwärtige Ewigkeit seines Blickes trifft mit der zukünftigen Beschaffenheit

dition der Consolatio weniger auf Boethius als auf seinen Kommentatoren. Vgl. E. Taite Silk, The study of Boethius' Consolatio Philosophiae in the middle Ages. Proceed. Americ. Philologic. Association Vol. 62, 1931, S. XXXVIIf. Eine sehr deutliche Vorstellung von dem christlichen Verständnis der Consolatio vermittelt Franz Hündgen, Das altprovenzalische Boethiuslied, Oppeln 1884. Ein besonders eindrucksvolles Zeugnis für die ganz mit christlichen Augen angesehene Trostschrift ist der mit farbigen Holzschnitten ausgestattete Druck des Johannes Grüninger, Straßburg 1501. Vgl. W. Worringer, Die altdeutsche Buchillustration 1912, S. 100ff. Frl. Dr. A. M. Renner hat auf meine Bitte die Holzschnitte im Zusammenhang mit dem Texte und dem beigedruckten christlichen Kommentare untersucht und wird die Ergebnisse in einer eigenen Veröffentlichung vorlegen. Als Probe gebe ich auf Tafel II das über Cons. III, metr. IX stehende Bild: 'Bewegtes Meer, auf dem ein Segelschiff zieht, grüne Erde, die Sonne und die Gestirne stellen das Bild der Schöpfung dar. Als Krönung des Geschaffenen ruft Gottvater das erste Menschenpaar ins Dasein. Der flammende Holzstoß im Hintergrunde bedeutet das vierte Element, das Feuer'. Von den Zügen der neuplatonischen Kosmogonie und Psychogonie ist also nichts berücksichtigt. Das Bild ist erstmals dem Hymnus in Cons. I, metr. V vorangestellt. Den meisten Hauptbildern sind Randbilder beigegeben, die in verschiedener Auswechselung immer wiederkehren: Dem Bilde über III, IX 'Landschaft mit geflochtenem Wiesenzaun und Ecke einer gewölbten Säulenhalle'; dem Bilde über I, V die gleiche Ecke einer gewölbten Säulenhalle und 'Landschaft mit Fachwerkhaus' (Formulierungen der Bildinhalte von Renner.)

[1] Consol. IV und V. Die oben zitierten Worte bilden den Schluß des fünften Buches.

unserer Handlungen zusammen, den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen abwägend. Und nicht vergeblich bauen Hoffnung und Gebet auf Gott. Sie können, wenn sie aufrichtig sind, nicht unwirksam sein. Widersteht also den Lastern, pfleget die Tugenden, erhebt den Geist zu rechter Hoffnung, richtet demütiges Gebet nach oben. Euch ist, wenn ihr euch nicht verleugnen wollt, die Redlichkeit als große Notwendigkeit auferlegt, da ihr vor den Augen des Alles sehenden Richters handelt'.

Der 'Trost' des Boethius liegt also in einer rein ethischen Gewißheit des Platonismus: Die ewige Gegenwart Gottes verbürgt den Sieg des Guten im Weltgeschehen. Die Willkür der Gewaltherren und die feile Feigheit der Opportunisten[1] werden vor Gott nicht nur nicht triumphieren, sondern sogar ihr momentaner Erfolg auf Erden ist nur ein Scheinerfolg. Denn was sie tun, ist böse, und im gesamten Kosmos hat nur das Gute wirklichen Seinsbestand. Gott ist das absolut-Gute selber; also kann nur das, was gut ist, wirklich sein und Kraft haben[2]. Allem Scheine zum Trotz muß Schlechtes im Grunde nichtig und kraftlos sein. 'Wie sehr auch die Schlechten toben, dem Weisen wird sein Kranz nicht mangeln noch welken'. Daher müssen die Schlechten, je mehr sie ihr Begehren zu sättigen scheinen, in Wahrheit nur umso unglücklicher werden[3], denn sie 'sind' nur, sofern es nach dem Sinn der Welt auch Abfall und Ausfall geben muß. Nur das Weltganze selber ist Totalität, hingegen 'in' der Welt kann es Totalität nicht geben; daher ist das Schlechte notwendig, und nur 'in Gott', unter dem Gesichtspunkt der Weltganzheit und der Ewigkeit, ist auch das Schlechte — als Teilmoment des Ganzen — gut[4]. Für sich widerstrebt das Schlechte jedem echten Bestande, ja sogar jeder echten Verbindung mit seinesgleichen, denn seine Sphäre bleibt die des Negativen, während alles Gute durch Teilhabe am Absoluten positiv, aufbauend und Gemeinschaft stiftend ist. Daher ist zwischen Guten und Bösen ein Bündnis unmöglich[5].

---

[1] Im Senate hat keiner von Boethius' eigenen Amtsgenossen gewagt, die Stimme für ihn zu erheben, obwohl niemand ihn für schuldig halten konnte. So erlebte Boethius noch angesichts des Todes die schon von Platon dargestellte Einsamkeit der philosophisch Gesinnten.

[2] Consol. IV, prosa II, p. 94 u. 96—110 (Peiper).

[3] Ibid. pros. III, p. 96, v. 15f.; pros. IV, p. 100 v. 8ff.

[4] Ibid. pros. V, p. 114, v. 181ff.

[5] Ibid. pros. V, p. 114, v. 171: probis atque improbis nullum foedus est.

In diesen Erwägungen, die Boethius alle aus Platon kennt, besteht sein 'Trost'. Die jeden Pakt mit den Scheinmächten der Unredlichkeit abweisende Erhebung über alles Äußere durch platonisch-stoische Ethik ist der wahre Trost selber, da sie bereits Glückseligkeit ist. Kosmisch, logisch und ethisch ist das 'Gute' ein und dasselbe: Es ist das wirkliche Sein, die unbedingte Wahrheit, der absolute Wert. In der Teilhabe an ihm ist alles eingeschlossen, was Ziel menschlichen Strebens sein soll und kann, auch die Gottesliebe. Das Sündenbewußtsein, das der Grieche Proklos bekennt, ist dem christlichen Dichter der Consolatio fremd. Seine 'Demut' besteht darin, auch den höchsten Gipfel menschlicher Vernunft dem göttlichen Geiste unterzuordnen[1], aber die 'Erhebung zum höchsten Gipfel' beruht auf dem Eros Platons, nicht auf der Agape des Paulus. 'Superata tellus sidera donat', mit diesen Worten schließt das vierte Buch.

Es bleibt das konstante Fazit der tausendjährigen Geschichte des antiken Platonismus, daß die praktische Haltung des Weisen das Korrelat zu seiner theoretischen Einsicht ist. Die Wahrnehmung verlassen, um die Wahrheit zu erstreben, ist schon dasselbe wie die Willkür opfern, um den Willen zu befreien[2]. In dieser Haltung ist aber, schon bei Boethius, auch das mystische Erbe mitenthalten: Alles zeitliche Geschehen ist vor dem ewigen Blicke des göttlichen Auges nur ein 'Augenblick'. Der Augenblick Gottes ist Symbol für die Unendlichkeit des Absolut-Einen: Weil Gottes Blick im absoluten Sinne 'einfach' ist, gerade darum kann nur er das relativ-'Vielfache' umfassen[3]. Alles 'Explizite' liegt 'implizit' in ihm[4]. Das ganze Problem 'des Vielen und Einen' ist in dies Symbol hineinprojiziert: Wie Vielheit sich zu Einheit verhält, so Zeit zu ewiger Gegenwart, so die Folge zeitlicher Augenblicke zum unzeitlichen Augenblick Gottes. In ihm ist Alles, auch unser eigenes Können und Handeln, gesehen, geprüft und zur Rechenschaft gezogen. Wir nennen unsere Tat 'notwendig', sofern sie in Gottes zeitlosem Blick bereits enthalten ist; wir nennen sie 'frei', sofern wir sie nach ihrem Eigensein in der Zeit betrachten[5]. Notwendigkeit und Freiheit sind

[1] Cons. V, pros. V, p. 138, v. 48—54.

[2] Bei Platon der Unterschied von δοκεῖν und βούλεσθαι.

[3] Consol. IV, pros. VI, p. 108, v. 24: Haec in suae simplicitatis arce composita (sc. divinae mentis stabilitas) multiplicem regendi modum statuit.

[4] Der Gebrauch von explicatur und implicatur p. 110, v. 67 gestattet den oben gewählten Ausdruck. — Unendlichkeit: s. Consol. V, pros. VI, p. 140.

[5] Consol. V, pros. VI, p. 143, v. 112ff.

Gesichtspunkte, deren Gegensätzlichkeit auf dem Tmema zwischen absoluter und relativer Sphäre beruht, zwischen der ewigen Gegenwart des gesetzlichen Weltsinnes und der kreatürlichen Zeitfolge des Geschehens. In der Einsheit des göttlichen 'Augenblickes' aber ist die Verschiedenheit möglicher Gesichtspunkte aufgehoben. In der Erhebung unseres Geistes zur Sicht auf jene Absolutheit liegt unsere Kraft und Rettung. Das war die Philosophie des Sapiens, die auf dem guten Gewissen des hellenischen Erkenntnisbegriffes beruhte, der keine Zerstückelung von Sein, Wahr-sein und Gut-sein zuließ, und der dadurch zur Lebensmacht erstarkte, wenn die Sprache der Gewalt wähnte, philosophische Gesinnung ängstigen zu können.

So zeigt die Trostschrift des Boethius, wie noch am Ausgang des Altertums der Platonismus[1] nicht nur in der Tradition der Schule, sondern in der ganzen Weite des Bereiches antiker Menschenformung seine volle Kraft besaß; sie zeigt, was die Antike der Christenheit an Menschentum zu schenken hatte. Und dieser rein philosophische Charakter der Schrift hat auch Form und Inhalt ihrer Hymnen bestimmt. Es fehlt an allen gnostischen und apokalyptischen Zügen orientalischer Einwirkung, wie die christliche Hymnodik sie aufweist; es handelt sich auch nicht um eine harmonisierende Linie der Entwicklung wie bei Synesios. Bei Boethius erinnert nichts an Psalm oder Liturgie, nur wenig sogar an Formel. Weder Jubel noch Not sind eigentlich die der Anima christiana, und keine himmlischen Heerscharen respondieren den Lobgesängen, welche die Schöpfung ihrem Vater erschallen läßt. Sondern der Philosoph ist es, der die Kosmodizee zum Preislied auf das göttliche Prinzip gestaltet, weil er der Harmonie zwischen Menschenvernunft und Weltgesetz selbst angesichts der Folter sicher ist. Der Boethianische Lobgesang (III, 9) ist vom sogenannten Ambrosianischen so verschieden wie der Kleantheshymnus vom neunzigsten Psalm. Er ist das Gloria in excelsis des Sokratikers:

[1] Er ist bei Boethius vor allem lebendig in der grundsätzlichen und kontradiktorischen Zweiheit von Sein und Schein, die noch alle Züge des ursprünglichen Platonismus trägt. Der Gottesbegriff des Boethius hingegen ist der der ἕν-Spekulation, die unendliche, schöpferische Idee des Einen, in der drei Motive sich verbunden haben, die Platonische Philosophie der Essentia, die Aristotelische Philosophie der Substantia, die hellenistische Philosophie der Existentia. Diese Verbindung erhielt sich auch, als die ἕν-Spekulation ins Christentum überging, und damit waren die Ansätze zu aller Dialektik der Essentia, aller Scholastik der Substantia, aller Mystik der Existentia gegeben.

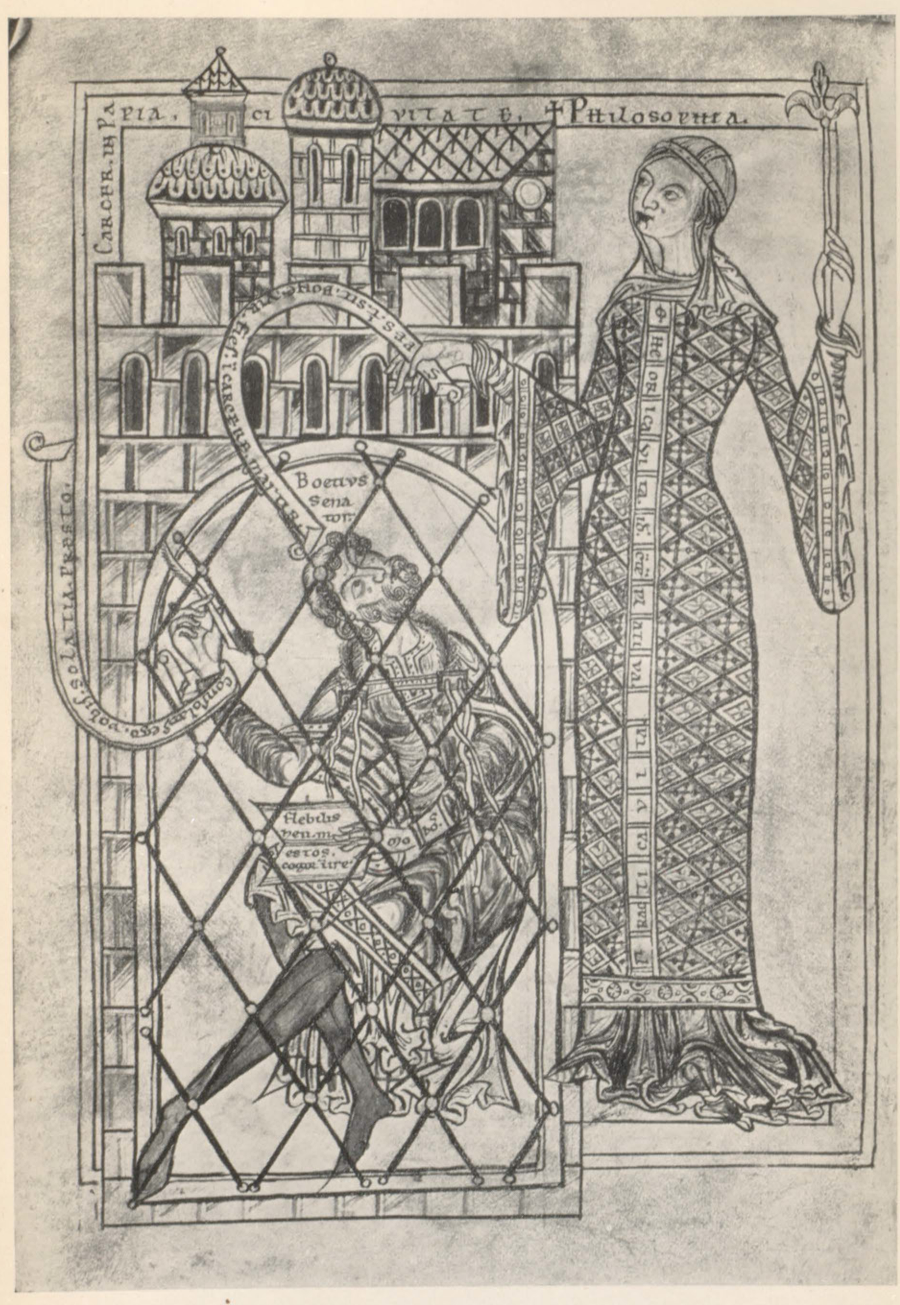
In der ἐπίκλησις vernehmen wir die Variation des Timaiosmotivs:

Der Du das Weltall lenkst nach dauernd festem Gesetze,
Schöpfer von Himmel und Erde, der Du von Ewigkeit wandeln
Hießest die Zeit, Du nimmer bewegt, doch bewegend das Weltall.
Keine äußere Macht trieb Dich, aus wogender Masse
Deine Schöpfung zu formen. Nur in Dir selber trägst Du
Frei von Neid die Gestalt des höchsten Guten und leitest
Her vom Urbild das All. Nach Deinem Bilde geschaffen
Trägst Du im Geiste die schöne Welt, der Schönste Du selber.

Klingen!

Nach dem Anrufe folgt die ἀρεταλογία auf den τέλειος κόσμος, der mittlere Teil, der ausführt, wie das göttlich-Gute sich in der Welt auswirkt, wie der lebendige und in Durchseelung geeinte Kosmos der Inbegriff aller sichtbaren Vollkommenheit ist, die Offenbarung des Logos. In ihr das Höchste die vernünftige Seele. Als das Bewegungsprinzip des Weltleibes, als das Metaxy zwischen Göttlichem und Sterblichen, als das Anfang und Ende in der Reflexion kyklisch Einende umwandelt und durchwaltet die Weltseele das Universum: sie ist Weltvernunft und Weltachse in Einem. Durch sie ist auch das Einzelne beseelt und dadurch gottverbunden, denn Gottes Logos ist schon Gottes Liebe. Aber diese Einsicht war in Boethius erkrankt gewesen, denn er hatte geklagt und am Guten gezweifelt. Deshalb war die Philosophie an sein Lager getreten, hatte ihm die Lehren des Platonismus und Stoizismus wieder in Erinnerung gebracht und durch diese Medicina animi ihn zu sich selber kommen lassen. Nun ist er imstande, wieder zu verstehen, in welchem Sinne der Neuplatonismus von dem 'redux ignis' der noetischen Sphäre spricht, durch den Gott die ihm zugewandten Seelen zu sich zurückkehren läßt. Daher betet die Philosophie die εὐχαί:

Vater, verleih seinem Geiste, sich hoch zu Dir zu erheben.
Gib ihm zu schaun die Quelle des Guten. Gib Du ihm wieder
Licht des Geistes, daß er auf Dich nur richte die Augen.
Scheuche die irdischen Nebel, die Last der drückenden Schwere,
Leuchte Du auf in Deinem Glanz; denn Du bist die Helle,
Du der Frommen selige Ruhe. Dich schauen ist Endzweck.
Ursprung, Führer, Erhalter, Weg, Ziel Du selber, der Eine.




Clm. 2599, fol. 106v. 24,5: 17 cm

Vgl. S. 152, Anm. 1.



Boetius de Philosophico consolatu
Straßburg 1501, fol. 69r. 14,5: 6 cm
Vgl. S. 154, Anm. 3

## SITZUNGSBERICHTE
DER
## …GER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

**Jahrgang 1930/31**

…EINRICH. Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie …1.) RM. 10.80.

…FRIEDRICH. Seckendorffs Lucan. (1930/31, 2.) RM. —.90.

…OTTO. Ein Epodos des Archilochos. (1930/31, 3.) RM. —.90.

…F, FRIEDRICH. Ein Gelegenheitsgedicht von Brockes. (1930/31, 4.), …—.90.

…, ERNST. Die römische Kapitalstrafe. (1930/31, 5.) RM. 3.60.

…ZER, FRIEDRICH. Scheffels Romanentwurf „Irene von Spilimberg". …930/31, 6.) RM. 2.80.

…EINREICH, OTTO. Fabel, Aretalogie, Novelle. Beiträge zu Phädrus, Petron, Martial und Apuleius. (1930/31, 7.) RM. 4.—.

**Jahrgang 1931/32**

ALY, WOLF. Neue Beiträge zur Strabon-Überlieferung. (1931/32, 1.) RM. 1.60.

TÄUBLER, EUGEN. Terremare und Rom. (1931/32, 2.) RM. 4.—.

BRINKMANN, CARL. Der Nationalismus und die deutschen Universitäten im Zeitalter der deutschen Erhebung. (1931/32, 3.) RM. 3.50.

DIBELIUS, MARTIN. Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium. (1931/32, 4.) RM. 3.50.

**Jahrgang 1932/33**

GÜNTERT, HERMANN. Labyrinth. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung (1932/33, 1.) RM. 2.—.

FRAENKEL, EDUARD. Das Pindargedicht des Horaz. (1932/33, 2.) RM. 1.—.

v. SCHWERIN, FRH. CLAUDIUS. Rituale für Gottesurteile. (1932/33, 3.) RM. 3.—

**Jahrgang 1933/34**

STEGEMANN, VIKTOR. Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer. Mit 3 Tafeln. (1933/34, 1.) RM. 6.—.

IMMISCH, OTTO. Catulls Sappho. (1933/34, 2.) RM. 0.80.

SCHADEWALDT, WOLFGANG. Die Niobe des Aischylos. (1933/34, 3.) RM. 1.50.

KOLBE, WALTHER. Die Kriegsschuldfrage von 218 v. Chr. Geb. (1933/34, 4.) RM. 2.—.

**Jahrgang 1934/35**

TELLENBACH, GERD. Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters. (1934/35, 1.) RM. 3.60.

HOFFMANN, ERNST. Platonismus und Mystik im Altertum. (1934/35, 2). RM. 8.—

---

DRUCKEREI WINTER, HEIDELBERG